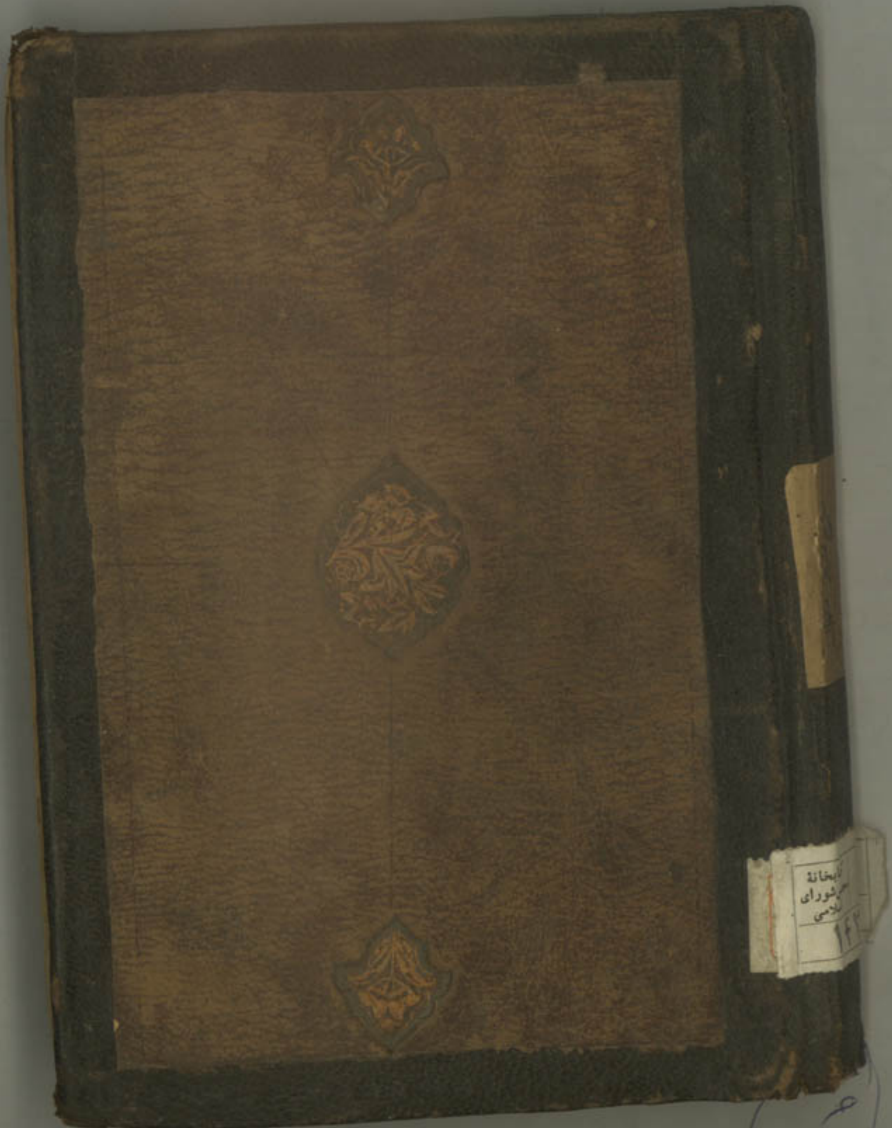

ابخانهٔ
شورای
لامی
۱۴۲

ابوالمؤید ... ملک الوری من مملکة الطبع

۱۵

[illegible]

کل ان است که ... [illegible]

جزء ان است که ... [illegible]

[illegible]

ودر روایت است که آیة الکرسی را بخواند

[illegible]

تا روز قیامت ... [illegible]

[illegible]

و از حضرت امام جعفر علیه السلام

الا ان الکذب هو خراب الایمان

[illegible]

الحمد لله

قال مولانا سعد الدين التفتازاني رحمه الله

فرغت من تأليف شرح التصريف الزنجاني في سنة ٧٣٨ وانا ابن ستة عشر سنة

ومن اختصاره في سنة ٧٥٦ بغجدوان

ومن شرح التلخيص في صفر سنة ٧٤٨ بهراة

ومن شرح العقايد في شعبان

ومن شرح الشمسية في جمادى الآخر سنة ٧٥٢

وشرح الفقه في ذي القعدة سنة ٧٥٩ بكلستان

سنة ٧٦٨ بخوارزم ومن شرح الرسالة الشمسية

ومن مقاصد الكلام وعقايد الاسلام وشرحها في ذي القعدة

سنة ٧٨٤ بسمرقند والله اعلم

مشتمل على رسالتي الصرف

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

فرضت ولي قلب يسيل دمعه

وادمع لا تنفك عن وجه هذا البشر

واصبح لا اطلع بحسن هذا القمر

والعيم لا تنفك [illegible]

فرغت من تأليف شرح

الزنجاني

تفصیل کتابهات

شرح عقاید نسفی — جلد	کافیه — دو جلد	نصاب با صرف و نحو و عوامل [illegible] — جلد	حاشیه میر بر شمسیه — جلد	شرح شمسیه — جلد و اجزای [illegible]	
ارشاد — جلد	شرح تلخیص [illegible] — جلد	مطول [illegible] — جلد	[illegible] — جلد	مختصر جامع — دو جلد	شرح [illegible] صدر الدین — اجزا تمام
جمل — جلد					
شرح جامی — جلد و اجزا ناقص	کنز العرفان — جلد	عقاید ملا جلال — جلد	جعفریه — جلد	شرح تصریف فارسی — جلد	شرح تصریف عربی — جلد
شرح عوامل — جلد	شرح ارشاد — اجزا [illegible]	شرح متن — جلد	مختصر تحقیق — جلد	الفیه [illegible] — جلد	متن تهذیب [illegible] — اجزا ناتمام
حاشیه ملا [illegible] — اجزا تمام	حاشیه [illegible] — اجزا ناقص	شرح مبادی — جلد	شرح [illegible] — جلد	حاشیه ملا جلال بر تهذیب با حاشیه ملا [illegible] — جلد	
الفیه ابن مالک — اندکی اجزا	حاشیه ملا عبد الله یزدی بر تهذیب — اجزا ناقص	کبری — دو اجزا تمام	ارشاد — اجزا ناقص	تعریف — اجزا ناقص	نسخه فی [illegible] — جلد

[illegible] — جلد

موضوعه وهو علم التوحيد اشارة الى ان موضوع علم الكلام ذات الله وصفاته [illegible]
المنجي عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام اشارة الى بيان الحاجة يعني ان فائدته النجاة
عن ظلمات الشكوك الواردة عليه من طرف المعاندين ليعتقد بتحصيل علم الكلام
على الاجوبة التي يقطع كلام المعاندين ويزيل شبه المتمردين بالكلية عن ظلمات الاوهام
العارضة عليه من طرف الوسواس ومن بيان الحاجة وبيان الموضوع يعلم ماهيته يعني
هو علم باحث عن ذات الله وصفاته الذي من شأنه الاقتدار على اثبات العقائد
الدينية بايراد الحجج ودفع الشبه والمراد بالعقائد نفس الاعتقاد دون العمل

بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين الحمد لله المتوحد بجلال ذاته وكمال
صفاته المتقدس في نعوت الجبروت عن شوائب النقص وسماته والصلوة
على نبيه محمد المؤيد بساطع حججه وواضح بيناته وعلى آله واصحابه هداة طريق الحق
وحماته **وبعد** فان مبنى علم الشرائع والاحكام واساس قواعد عقائد الاسلام
هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام المنجي عن غياهب الشكوك وظلمات
الاوهام وان المختصر المسمى بالعقائد للامام الهمام قدوة علماء الاسلام
نجم الملة والدين عمر النسفي اعلى الله درجته في دار السلام يشتمل من هذا الفن على
غرر الفرائد ودرر الفوائد في ضمن فصول هي للدين قواعد واصول واثناء نصوص
هي لليقين جواهر وفصوص مع غاية من التنقيح والتهذيب ونهاية من حسن
الترتيب والتنظيم فحاولت ان اشرحه شرحا يفصل مجملاته ويبين معضلاته وينشر مطوياته
ويظهر مكنوناته مع توجيه للكلام في تنقيح وتنبيه على المرام في توضيح وتحقيق للمسائل
غب تقرير وتدقيق للدلائل اثر تحرير وتفسير للمقاصد بعد تمهيد وتكثير للفوائد
مع تجريد طاويا كشح المقال عن الاطالة والاملال ومتجافيا عن طرفي الاقتصاد الاطناب
والاخلال والله الهادي الى سبيل الرشاد والمسؤول لنيل العصمة والسداد
وهو حسبي ونعم الوكيل **اعلم** ان الاحكام الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل وتسمى فرعية
وعملية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى اصلية واعتقادية والعلم المتعلق بالاولى

يسمى علم الشرائع والاحكام لما انها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق
الاحكام الا اليها وبالثانية علم التوحيد والصفات لما ان ذلك اشهر مباحثه واشرف
مقاصده وقد كانت الاوائل من الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم لصفاء
عقائدهم ببركة صحبة النبي عليه السلام وقرب العهد بزمانه ولقلة الوقائع والاختلافات
وتمكنهم من المراجعة الى الثقات مستغنين عن تدوين العلمين وترتيبهما ابوابا وفصولا
وتقرير مقاصدهما فروعا واصولا الى ان حدث الفتن بين المسلمين والبغي على
ائمة الدين فظهر اختلاف الآراء والميل الى البدع والاهواء وكثرت الفتاوى والواقعات
والرجوع الى العلماء في المهمات فاشتغلوا بالنظر والاستدلال والاجتهاد
والاستنباط وتمهيد القواعد والاصول وترتيب الابواب والفصول وتكثير المسائل
بادلتها وايراد الشبه باجوبتها وتعيين الاوضاع والاصطلاحات وتبيين المذاهب
والاختلافات وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية بالفقه
ومعرفة احوال الادلة اجمالا في افادتها الاحكام باصول الفقه ومعرفة العقائد عن ادلتها بالكلام
لان عنوان مباحثه كان قولهم الكلام في كذا وكذا ولان مسألة الكلام كانت اشهر مباحثه
واكثرها نزاعا وجدالا حتى ان بعض المتغلبة قتل كثيرا من اهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن
ولانه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات والزام الخصوم كالمنطق للفلسفة
ولانه اول ما يجب من العلوم التي انما تعلم وتتعلم بالكلام فاطلق عليه هذا الاسم لذلك

ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزا ولأنه إنما يتحقق بالمباحثة وإدارة الكلام من الجانبين
وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب ولأنه أكثر العلوم خلافا ونزاعا فيشتد
افتقاره إلى الكلام مع المخالفين والرد عليهم ولأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام
دون ما عداه من العلوم كما يقال للأقوى من الكلامين هذا هو الكلام ولأنه لابتنائه
على الأدلة القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية كان أشد العلوم تأثيرا في القلب وتغلغلا
فيه فسمي بالكلام المشتق من الكلم وهو الجرح وهذا هو كلام القدماء ومعظم خلافياته مع الفرق
الإسلامية خصوصا المعتزلة لأنهم أول فرقة أسسوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر العقائد
وذلك أن رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصري رحمه الله يقرر أن مرتكب
الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين فقال الحسن قد اعتزل عنا فسموا
المعتزلة وهم سموا أنفسهم أصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب
العاصي على الله تعالى ونفي الصفات القديمة عنه ثم إنهم توغلوا في علم الكلام وتشبثوا
بأذيال الفلاسفة في كثير من الأصول وشاع مذهبهم فيما بين الناس إلى أن قال
الشيخ أبو الحسن الأشعري لأستاذه أبي علي الجبائي ما تقول في ثلاثة إخوة مات
أحدهم مطيعا والآخر عاصيا والثالث صغيرا فقال إن الأول يثاب بالجنة والثاني
يعاقب بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب قال الأشعري فإن قال الثالث
يا رب لم أمتني صغيرا وما أبقيتني إلى أن أكبر فأومن بك وأطيعك فأدخل الجنة

موضوع كلام القدماء ذات الله تعالى وصفاته
والنبوات والإمامة وموضوع كلام المتأخرين
الموجود من حيث إنه على ما يكون
واجبا أو ممكنا على قاعدة الإسلام

٢٢

تعالى يقول الرب إني كنت أعلم منك أنك لو كبرت لعصيت فدخلت النار فكان الأصلح لك
أن تموت صغيرا قال الأشعري فإن قال الثاني يا رب لم لم تمتني صغيرا لئلا أعصيك فلا أدخل
النار فماذا يقول الرب فبهت الجبائي فترك الأشعري مذهبه فاشتغل هو ومن تبعه بإبطال رأي المعتزلة وإثبات ما
ورد به السنة ومضى عليه الجماعة فسموا أهل السنة والجماعة ثم لما نقلت الفلسفة إلى العربية وخاض فيها
الإسلاميون حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة فخلطوا بالكلام كثيرا من
الفلسفة ليتحققوا مقاصدها فيتمكنوا من إبطالها وهلم جرا إلى أن أدرجوا فيه معظم الطبيعيات
والإلهيات وخاضوا في الرياضيات حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات وهذا هو
كلام المتأخرين وبالجملة هو أشرف العلوم لكونه أساس الأحكام الشرعية ورئيس العلوم الدينية
وكون معلوماته العقائد الإسلامية وغايته الفوز بالسعادات الدينية والدنيوية وبراهينه
الحجج القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية وما نقل عن السلف من الطعن فيه والمنع عنه فإنما هو للمتعصب
في الدين والقاصر عن تحصيل اليقين والقاصد إلى إفساد عقائد المسلمين والخائض فيما
لا يفتقر إليه من غوامض المتفلسفين وإلا فكيف يتصور المنع عما هو أصل الواجبات وأساس
المشروعات ثم لما كان مبنى الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع وتوحيده
وصفاته وأفعاله ثم منها إلى سائر السمعيات ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود ما
يشاهد من الأعيان والأعراض وتحقق العلم بها ليتوسل بذلك إلى معرفة ما هو المقصود الأهم فقال قال
أهل الحق وهو الحكم المطابق للواقع يطلق على الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب باعتبار

اشتمالها على ذلك ويقابله الباطل واما الصدق فقد شاع في الاقوال خاصة ويقابله الكذب وقد يفرق
بينهما بان المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم فمعنى صدق الحكم مطابقته للواقع
ومعنى حقيته مطابقة الواقع اياه وحقائق الاشياء ثابتة حقيقة الشيء وماهيته ما به الشيء هو هو
كالحيوان الناطق للانسان بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه فانه
من العوارض وقد يقال ان ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه حقيقة وباعتبار تشخصه
هوية ومع قطع النظر عن ذلك ماهية والشيء عندنا الموجود والثبوت والتحقق والوجود والكون
الفاظ مترادفة معناها بديهي التصور فان قيل فالحكم بثبوت حقائق الاشياء يكون لغوا بمنزلة
قولنا الامور الثابتة ثابتة قلنا المراد ان ما نعتقده حقائق الاشياء ونسميه بالاسماء من الانسان
والفرس والارض والسماء امور موجودة في نفس الامر كما يقال واجب الوجود موجود
وهذا الكلام مفيد ربما يحتاج الى البيان وليس مثل قولك الثابت ثابت ولا مثل قولك انا ابو النجم
وشعري شعري وتحقيق ذلك ان الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم
عليه بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات دون البعض كالانسان اذا اخذ من
حيث انه جسم ما كان الحكم عليه بالحيوانية مفيدا واذا اخذ من حيث انه حيوان ناطق كان ذلك
لغوا والعلم بها اي بالحقائق من تصوراتها والتصديق بها وباحوالها متحقق وقيل المراد العلم
بثبوتها للقطع بانه لا علم بجميع الحقائق والجواب ان المراد الجنس ردا على القائلين بانه لا ثبوت
لشيء من الحقائق ولا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها خلافا للسوفسطائية

فان منهم من ينكر حقائق الاشياء ويزعم انها اوهام وخيالات باطلة وهم العنادية ومنهم من
ينكر ثبوتها ويزعم انها تابعة للاعتقادات حتى ان اعتقدنا الشيء جوهرا فجوهر او عرضا
فعرض او قديما فقديم او حادثا فحادث وهم العندية ومنهم من ينكر العلم بثبوت شيء ولا ثبوته
ويزعم انه شاك وشاك في انه شاك وهلم جرا وهم اللاادرية لنا تحقيقا انا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء
بالعيان وبعضها بالبيان والزاما انه ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبتت وان تحقق النفي
فالنفي حقيقة من الحقائق لكونه نوعا من الحكم فقد ثبت شيء من الحقائق فلم يصح نفيها على الاطلاق ولا يخفى انه انما يتم على
العنادية قالوا الضروريات منها حسيات والحس قد يغلط كثيرا كالاحول يرى الواحد اثنين
والصفراوي يجد الحلو مرا ومنها بديهيات وقد يقع فيها اختلافات وتعرض شبه يفتقر في حلها الى انظار دقيقة والنظريات فرع الضروريات ففسادها فسادها ولهذا كثر فيها اختلاف العقلاء
قلنا غلط الحس في البعض لاسباب جزئية لا ينافي الجزم بالبعض بانتفاء اسباب الغلط والاختلاف
في البديهي لعدم الالف او لخفاء في التصور لا ينافي البداهة وكثرة الاختلافات لفساد الانظار
لا تنافي حقية بعض النظريات والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم خصوصا اللاادرية لانهم لا يعترفون
بمعلوم ليثبت به مجهول بل الطريق تعذيبهم بالنار ليعترفوا او يحترقوا وسوفسطا اسم للحكمة
المموهة والعلم المزخرف لان سوفا معناه العلم والحكمة واسطا معناه المزخرف والغلط ومنه
اشتقت السفسطة كما اشتقت الفلسفة من فيلاسوفا اي محب الحكمة واسباب العلم وهي
الصفة التي يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به اي يتضح ويظهر ما يذكر ويمكن ان يعبر عنه موجودا كان او معدوما فيشمل
ادراك الحواس وادراك العقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية

خلاف قولهم صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض فإنه وإن كان شاملا لإدراك الحواس بناء على
عدم التقييد بالمعاني وللتصورات بناء على أنها لا نقائض لها على ما زعموا لكنه لا يشمل غير
اليقينيات من التصديقات هذا ولكن ينبغي أن يحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لا يشمل
الظن لأن العلم عندهم مقابل للظن للخلق أي المخلوق من الملك والإنس والجن بخلاف علم
الخالق فإنه لذاته لا لسبب من الأسباب ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل بحكم الاستقراء
ووجه الضبط أن السبب إن كان من خارج فالخبر الصادق وإلا فإن كان آلة غير المدرك فالحواس
وإلا فالعقل فإن قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى لأنها بخلقه وإيجاده من غير تأثير
للحاسة والخبر والعقل والسبب الظاهري كالنار للإحراق هو العقل لا غير وإنما الحواس
والأخبار آلات وطرق في الإدراك والسبب المفضي في الجملة بأن يخلق الله تعالى العلم معه بطريق
جري العادة ليشمل المدرك كالعقل والآلة كالحس والطريق كالخبر لا ينحصر في الثلاثة بل ههنا
أشياء أخر مثل الوجدان والحدس والتجربة ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادي والمقدمات
قلنا هذا على عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد والإعراض عن تدقيقات الفلاسفة
فإنهم لما وجدوا بعض الإدراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس الظاهرة التي لا شك فيها
سواء كانت من ذوي العقول أو غيرهم جعلوا الحواس أحد الأسباب ولما كان معظم المعلومات
الدينية مستفادا من الخبر الصادق جعلوه سببا آخر ولما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة
المسماة بالحس المشترك والوهم وغير ذلك ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحدسيات والتجربيات والبديهيات

والنظ

والنظريات وكان مرجع الكل إلى العقل جعلوه سببا ثالثا يفضي إلى العلم بمجرد التفات
أو بانضمام حدس أو تجربة أو ترتيب مقدمات فجعلوا السبب في العلم بأن لنا جوعا وعطشا
وأن الكل أعظم من جزئه وأن نور القمر مستفاد من الشمس وأن السقمونيا مسهل وأن العالم حادث
هو العقل وإن كان في البعض باستعانة من الحس فالحواس جمع حاسة بمعنى القوة الحساسة
خمس بمعنى أن العقل حاكم بالضرورة بوجودها وأما الحواس الباطنة التي يثبتها الفلاسفة فلا
تتم دلائلها على الأصول الإسلامية السمع وهي قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ
يدرك بها الأصوات بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت إلى الصماخ بمعنى أن الله تعالى يخلق الإدراك
في النفس عند ذلك والبصر وهي القوة المودعة في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان ثم تفترقان
فتتأديان إلى العينين يدرك بها الأضواء والألوان والأشكال والمقادير والحركات والحسن
والقبح وغير ذلك مما يخلق الله تعالى إدراكها في النفس عند استعمال العبد تلك القوة والشم وهي قوة مودعة
في الزائدتين الناتئتين من مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي يدرك بها الروائح بطريق وصول
الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة إلى الخيشوم والذوق وهي قوة منبثة في العصب المفروش على
جرم اللسان يدرك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة التي في الفم بالمطعوم ووصولها إلى العصب واللمس
وهي قوة منبثة في جميع البدن يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك عند التماس
والاتصال به وبكل حاسة منها أي من الحواس الخمس توقف أي يطلع على ما وضعت هي أي تلك الحاسة
له يعني أن الله تعالى خلق كلا من تلك الحواس لإدراك أشياء مخصوصة كالسمع للأصوات

والذوق للطعوم والشم للروائح لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى واما انه هل يجوز او يمتنع
ففيه خلاف والحق الجواز لما ان ذلك بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير للحواس فلا يمتنع ان
يخلق عقيب صرف الباصرة ادراك الاصوات مثلا فان قيل اليست الذائقة تدرك حلاوة الشيء
وحرارته معا قلنا لا بل الحلاوة تدرك بالذوق والحرارة باللمس الموجود
في الفم واللسان والخبر الصادق اي المطابق للواقع فان الخبر كلام يكون لنسبته خارج تطابقه
تلك النسبة فيكون صادقا او لا تطابقه فيكون كاذبا فالصدق والكذب على هذا من صفات
الخبر وقد يقالان بمعنى الاخبار عن الشيء على ما هو به ولا على ما هو به اي الاعلام بنسبة تامة تطابق
الواقع او لا تطابقه فيكونان من صفات المخبر فمن ههنا يقع في بعض الكتب الخبر الصادق
بالوصف وفي بعضها خبر الصادق بالاضافة على نوعين احدهما الخبر المتواتر سمي بذلك لما انه لا يقع
دفعة بل على التعاقب والتوالي وهو الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم
اي لا يجوز العقل توافقهم على الكذب ومصداقه وقوع العلم من غير شبهة وهو بالضرورة موجب
للعلم الضروري كالعلم بالملوك الخالية في الازمنة الماضية والبلدان النائية يحتمل العطف على
الملوك وعلى الازمنة والاول اقرب وان كان ابعد فههنا امران احدهما ان المتواتر
موجب للعلم وذلك بالضرورة فانا نجد من انفسنا العلم بوجود مكة وبغداد وانه ليس الا بالاخبار
والثاني ان العلم الحاصل به ضروري وذلك لانه يحصل للمستدل وغيره حتى الصبيان الذين
لا اهتداء لهم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات واما خبر النصارى بقتل عيسى عليه السلام

والیهود

رشته چون یکتا بود از زور زاری بگسلد   لیک چون پیوند شد از زور زالی نگسلد
صد هزاران خیط یکتا را نباشد قوتی   چون بهم برتافتی اسفندیارش نگسلد

والیهود بتأبيد دين موسى عليه السلام فتواتره ممنوع فان قيل خبر كل واحد لا يفيد الا الظن
وضم الظن الى الظن لا يوجب اليقين وايضا جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع
لانه نفس الآحاد قلنا ربما يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد كقوة الحبل المؤلف
من الشعرات فان قيل الضروريات لا يقع فيها التفاوت ولا الاختلاف ونحن نجد العلم بكون
الواحد نصف الاثنين اقوى من العلم بوجود اسكندر والمتواتر قد انكر افادته العلم جماعة
من العقلاء كالسمنية والبراهمة قلنا هذا ممنوع بل قد يتفاوت انواع الضروري بواسطة التفاوت
في الالف والعادة والممارسة والاخطار بالبال وتصورات اطراف الاحكام وقد يختلف
فيه مكابرة وعنادا كالسوفسطائية في جميع الضروريات والنوع الثاني خبر الرسول المؤيد
اي الثابت رسالته بالمعجزة والرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام وقد
يشترط فيه الكتاب بخلاف النبي فانه اعم والمعجزة امر خارق للعادة قصد به اظهار صدق من ادعى
انه رسول الله تعالى وهو اي خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالي اي الحاصل بالاستدلال
اي النظر في الدليل وهو الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري وقيل
قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولا آخر فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم
وعلى الثاني قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع واما عندهم الدليل هو الذي يلزم من
العلم به العلم بشيء آخر اما كونه موجبا للعلم فللقطع بان من
اظهر الله تعالى المعجزة على يده تصديقا له في دعوى الرسالة كان صادقا فيما اتى به من الاحكام

واذا كان صادقا يقع العلم بمضمونها قطعا وافادته استدلالي فلم يتوقف على الاستدلال
واستعمالها في خبر من ثبت رسالته بالمعجزات فكل خبر ثبت انه صادق و مضمونه
واقع والعلم الثابت به اي بخبر الرسول يضاهي اي يشابه العلم الثابت بالضرورة كالمحسوسات
والبديهيات والمتواترات في التيقن اي عدم احتمال النقيض والثبات اي عدم احتمال
الزوال بتشكيك المشكك فهو علم يقيني الاعتقاد والمطابق الجازم الثابت والا لكان
جهلا او ظنا او تقليدا فان قيل هذا انما يكون في المتواتر فقط فيرجع الى القسم الاول قلنا
الكلام فيما علم انه خبر الرسول بان سمع من فيه او نقل عنه تواترا وكذلك ان امكن
واما خبر الواحد فانما يفيد العلم لعروض الشبهة في كونه خبر الرسول عليه السلام فان قيل
فاذا كان متواترا او مسموعا من في الرسول صلعم كان العلم الحاصل به ضروريا كما هو
حكم سائر المتواترات والمحسوسات لا استدلاليا قلنا العلم الضروري في المتواتر
هو العلم بكونه خبر الرسول صلعم لان هذا المعنى هو الذي تعلم الاخبار به وفي المسموع من في
رسول الله صلعم هو ادراك الالفاظ وكونها كلام الرسول عليه السلام والاستدلالي
هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله مثلا قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على
من انكر علم بالتواتر انه خبر الرسول عليه السلام وهو ضروري ثم علم منه
انه يجب ان يكون البينة على المدعي وهو استدلالي فان قيل الخبر الصادق المفيد
للعلم لا ينحصر في النوعين بل قد يكون خبر الله تعالى او خبر الملك او خبر اهل الاجماع او الخبر

المقرون

المقرون بما يرفع احتمال الكذب كالخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه الى داره قلنا المراد خبر يكون
سببا للعلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين بدلالة العقل
فالجواب ان خبر الله هو او خبر الملك انما يكون مفيدا للعلم بالنسبة الى عامة الخلق اذا وصل اليهم من جهة الرسول
صلعم فحكمه حكم خبر الرسول صلعم وخبر اهل الاجماع في حكم خبر المتواتر وقد يجاب عنه بانه لا يفيد بمجرده
بل بالنظر في الادلة الدالة على كون الاجماع حجة قطعا وكذلك خبر الرسول صلعم ولهذا جعل الاستدلالي
واما العقل وهو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات وهو المعنى بقولهم غريزة
يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الالات وقيل جوهر يدرك بها الغائبات بالوسائط
والمحسوسات بالمشاهدة فهو سبب للعلم ايضا صرح بذلك لما فيه من خلاف السمنية في جميع النظريات
وبعض الفلاسفة في الالهيات بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء والجواب ان ذلك
لفساد النظر فلا ينافي كون النظر الصحيح من العقل مفيدا للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف
كما في قولنا الواحد نصف الاثنين وان كان نظريا فيلزم اثبات النظر بالنظر وانه دور قلنا
الضروري قد يقع فيه خلاف اما لعناد او لقصور في الادراك فان العقول متفاوتة
بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء واستدلال من الآثار وشهادة من الاخبار
والنظري قد يثبت بنظر مخصوص لا يتعين فيه النظر كما تقول قولنا العالم متغير وكل متغير
حادث يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة وليس ذلك لخصوصية ذلك النظر بل لكونه
صحيحا مقرونا بشرائطه فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيدا للعلم وفي تحقيق هذا المنع زيادة

يحصل للملتفت بهذا الكتاب وما ثبت منه اي من العلم الثابت بالعقل بالبداهة اي باول التوجه
من غير احتياج الى التفكر فهو ضروري كالعلم بان كل الشيء اعظم من جزئه فانه بعد تصور معنى الكل
والجزء والاعظم لا يتوقف على شيء ومن توقف فيه حيث زعم ان جزء الانسان كاليد مثلا
قد يكون اعظم منه فهو لم يتصور معنى الكل والجزء وما ثبت منه بالاستدلال اي بالنظر في الدليل سواء كان
استدلالا من العلة على المعلول كما اذا رأى نارا فعلم ان لها دخانا او من المعلول على العلة كما
اذا رأى دخانا فعلم ان هناك نارا وقد يخص الاول باسم التعليل والثاني بالاستدلال
فهو اكتسابي اي حاصل بالكسب وهو مباشرة الاسباب بالاختيار كصرف العقل والنظر
في المقدمات في الاستدلاليات والاصغاء وتقليب الحدقة ونحو ذلك في الحسيات فالاكتسابي
اعم من الاستدلالي لانه الذي يحصل بالنظر في الدليل فكل استدلالي اكتسابي ولا عكس كالابصار
الحاصل بالقصد والاختيار واما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتسابي ويفسر بما لا يكون
تحصيله مقدورا للمخلوق وقد يقال في مقابلة الاستدلالي ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر
في دليل فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا اي حاصلا بمباشرة الاسباب بالاختيار
وبعضهم ضروريا اي حاصلا بدون الاستدلال فظهر انه لا تناقض في كلام صاحب البداية حيث
قال ان العلم الحادث نوعان ضروري وهو ما يحدثه الله تعالى في نفس العالم من غير كسبه واختياره
كالعلم بوجوده وتغير احواله واكتسابي وهو ما يحدثه الله تعالى فيه بواسطة كسب العبد وهو
مباشرة اسبابه واسبابه ثلثة الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل ثم قال والحاصل من نظر

العقل نوعان ضروري يحصل باول النظر من غير تفكر كالعلم بان الكل اعظم من جزئه واستدلالي
يحتاج فيه الى نوع تفكر كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان والالهام المفسر بالقاء معنى
في القلب بطريق الفيض ليس من اسباب المعرفة بصحة الشيء عند اهل الحق حتى يرد به الاعتراض
على حصر الاسباب في الثلثة وكان الاولى ان يقول من اسباب العلم بالشيء الا انه حاول
التنبيه على ان مرادنا بالعلم والمعرفة واحد لا كما اصطلح عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات
او الكليات والمعرفة بالبسائط او الجزئيات الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له
ثم الظاهر انه اراد ان الالهام ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق ويصلح للالزام على الغير
والا فلا شك انه قد يحصل به العلم وقد ورد القول به في الخبر نحو قوله عليه السلام الهمني
ربي وحكي عن كثير من السلف واما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد فقد يفيدان الظن
والاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال فكأنه اراد بالعلم ما لا يشملهما والا فلا وجه
لحصر الاسباب في الثلثة والعالم اي ما سوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع
يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم النبات وعالم الحيوان الى غير ذلك فيخرج
صفات الله تعالى لانها ليست غير الذات كما انها ليست عينها بجميع اجزائه من السموات وما فيها
والارض وما عليها محدث اي مخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد
خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم السموات بموادها وصورها واشكالها وقدم
العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى انها لم تخل قط عن صورة نعم اطلقوا القول

نظرا الى حصة صورة العناصر مع قطع النظر
الصورة الشخصية والنوعية لانهما حادثتان
لان الشخصية محل الكون والفساد ١٢

القول بحدوث ما سوى الله تعالى لكن نبه على الاحتياج الى الغير لا بمعنى سبق العدم على ما أشار
الى دليل حدوث العالم بقوله اذ هو اى العالم اعيان واعراض لانه ان قام بذاته فعين
والا فعرض وكل منهما حادث لما سنبين ولم يتعرض له المصنف لان الكلام فيه طويل لا يليق
بهذا المختصر كيف وهو مقصور على المسائل دون الدلائل فالاعيان ما اى ممكن يكون له قيام
بذاته بقرينة جعله من اقسام العالم ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين ان يتحيز بنفسه غير تابع
تحيزه لتحيز شيء آخر بخلاف العرض فان تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذى هو موضوعه اى محله
الذى يقومه ومعنى وجود العرض فى الموضوع هو ان وجوده فى نفسه هو وجوده فى
الموضوع ولهذا امتنع الانتقال عنه بخلاف وجود الجسم فى الحيز فان وجوده فى نفسه
امر ووجوده فى الحيز امر آخر ولهذا ينتقل عنه وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء بذاته استغناؤه
عن محل يقومه ومعنى قيامه بشيء آخر اختصاصه به بحيث يصير الاول نعتا والثانى منعوتا سواء
كان متحيزا كما فى سواد الجسم او لا كما فى صفات المجردات وهو اى ما قام بذاته من العالم
اما مركب من جزئين فصاعدا وهو الجسم وعند البعض لا بد من ثلاثة اجزاء ليتحقق الابعاد
الثلاثة الطول والعرض والعمق وعند البعض من ثمانية اجزاء ليتحقق تقاطع الابعاد على زوايا
قائمة وليس هذا نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح حتى يدفع بان لكل احد ان يصطلح على ما شاء
بل هو نزاع فى ان المعنى الذى وضع لفظ الجسم بازائه هل يكفى فيه التركيب من جزئين ام لا
احتج الاولون بانه يقال لاحد الجسمين اذا زيد عليه جزء واحد انه اجسم من الآخر فلولا ان

مجرد التركيب كاف فى الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء ازيد فى الجسمية وفيه نظر لانه
افعل من الجسامة بمعنى الضخامة وعظم المقدار يقال جسم الشيء اى عظم فهو جسيم وجسام
بالضم والكلام فى الجسم الذى هو اسم لا صفة او غير مركب كالجوهر يعنى العين الذى لا يقبل
الانقسام لا فعلا ولا وهما ولا فرضا وهو الجزء الذى لا يتجزى ولم يقل وهو الجزء احترازا
عن ورود المنع بانه لا ينحصر عقلا فى الجوهر بمعنى الجزء الذى لا يتجزى بل لا بد من ابطال
الهيولى والصورة والعقول والنفوس المجردة ليتم ذلك وعند الفلاسفة لا وجود
للجوهر الفرد اعنى الجزء الذى لا يتجزى وتركب الجسم انما هو من الهيولى والصورة واقوى
ادلة اثبات الجزء انه لو وضع كرة حقيقية على سطح حقيقى لم تماسه الا بجزء غير منقسم اذ لو ماسته
بجزئين لكان فيها خط بالفعل فلم تكن كرة حقيقية واشهرها عند المشايخ وجهان الاول
انه لو كان كل عين منقسما لا الى نهاية لم تكن الخردلة اصغر من الجبل لان كلا منهما غير
متناهى الاجزاء والعظم والصغر انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها وذلك انما يتصور فى
المتناهى والثانى ان اجتماع اجزاء الجسم ليس لذاته والا لما قبل الافتراق فالله تعالى
قادر على ان يخلق فيه الافتراق الى الجزء الذى لا يتجزى لان الجزء الذى تنازعنا فيه ان امكن
افتراقه لزم قدرة الله عليه دفعا للعجز وان لم يمكن ثبت المدعى والكل ضعيف اما الاول
فلانه انما يدل على ثبوت النقطة وهو لا يستلزم ثبوت الجزء لان حلولها فى المحل ليس
حلول السريان حتى يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل واما الثانى والثالث فلان الفلاسفة

لا يقولون بأن الجسم مؤلف من أجزاء بالفعل وإنها غير متناهية بل يقولون إنه قابل
لانقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع أجزاء أصلا وإنما الصغر والعظم باعتبار المقدار
القائم به والافتراق ممكن لا إلى نهاية فلا يستلزم الجزء وأما أدلة النفي أيضا فلا تخلو عن ضعف
ولهذا مال الإمام الرازي في هذه المسألة إلى التوقف فإن قيل هل لهذا الخلاف
ثمرة قلنا نعم في إثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة مثل إثبات الهيولى
والصورة المؤدي إلى قدم العالم ونفي حشر الأجساد وكثير من أصول الهندسة المبني
عليها دوام حركة السموات وامتناع الخرق والالتئام عليها والعرض ما لا يقوم
بذاته بل بغيره بأن يكون تابعا له في التحيز أو مختصا به اختصاص الناعت بالمنعوت
على ما سبق لا بمعنى أنه لا يمكن تعقله بدون المحل على ما وهم فإن ذلك إنما هو في بعض
الأعراض ويحدث في الأجسام والجواهر قيل هو من تمام التعريف احترازا عن
صفات الله تعالى كالألوان وأصولها قيل السواد والبياض وقيل الحمرة والصفرة
والخضرة أيضا والبواقي بالتركيب والأكوان وهي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون
والطعوم وأنواعها تسعة وهي المرارة والحرافة والملوحة والعفوصة والحموضة
والقبض والحلاوة والدسومة والتفاهة ثم يحصل بالتركيب أنواع لا تحصى والروائح
وأنواعها كثيرة وليست لها أسماء مخصوصة والأظهر أن ما عدا الأكوان لا يقوم إلا
بالأجسام وإذا تقرر أن العالم أعيان وأعراض والأعيان أجسام وجواهر فنقول

الكل

الكل حادث أما الأعراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة
والسواد بعد البياض وبعضها بالدليل وهو طريان العدم كما في أضداد ذلك
فإن القدم ينافي العدم لأن القديم إن كان واجبا لذاته فظاهر وإلا لزم استناده
إليه بطريق الإيجاب إذ الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة والمستند
إلى الموجب القديم قديم ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة وأما الأعيان فلأنها لا تخلو
عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث أما المقدمة الأولى فلأنها لا تخلو عن الحركة
والسكون وهما حادثان أما عدم الخلو عنهما فلأن الجسم أو الجوهر لا يخلو عن الكون في حيز فإن كان
مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وإن لم يكن مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز
بل في حيز آخر فهو متحرك وهذا معنى قولهم الحركة كونان في آنين في مكانين والسكون كونان في
آنين في مكان واحد فإن قيل يجوز أن لا يكون مسبوقا بكون آخر أصلا كما في آن الحدوث
فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا قلنا هذا المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى على أن الكلام
في الأجسام التي تعددت فيها الأكوان وتجددت عليها الأعصار والأزمان وأما حدوثهما
فلأنهما من الأعراض وهي غير باقية ولأن ماهية الحركة لما فيها من الانتقال من حال إلى حال
تقتضي المسبوقية بالغير والأزلية تنافيها ولأن كل حركة فهي على التقضي وعدم الاستقرار
وكل سكون فهو جائز الزوال لأن كل جسم قابل للحركة بالضرورة وقد عرفت أن ما ثبت
قدمه امتنع عدمه وأما المقدمة الثانية فلأن ما لا يخلو عن الحادث لو ثبت في الأزل لزم

ثبوت الحادث في الأزل وهو محال وفيها أبحاث الأول أنه لا دليل على انحصار الأعيان
في الجواهر والأجسام وإنما يمتنع وجود ممكن يكون قائما بذاته ولا يكون متحيزا أصلا كالعقول
والنفوس المجردة التي يقول بها الفلاسفة والجواب أن المدعى حدوث ما ثبت
وجوده من الممكنات وهي الأعيان المتحيزة والأعراض لا أن دليل وجود المجردات غير تام
كما بين في المطولات الثاني أن ما ذكر لا يدل على حدوث جميع الأعراض إذ منها ما لا
يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث أضداده كالأعراض القائمة بالسموات من الأشكال
والامتدادات والأضواء والجواب أن هذا غير مخل بالغرض لأن حدوث الأعيان
يستلزم حدوث الأعراض ضرورة أنها لا تقوم إلا بها الثالث أن الأزل ليس عبارة
عن حالة مخصوصة يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها بل هو عبارة عن
عدم الأولية أو عن استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي
ومعنى أزلية الحركات الحادثة أنه ما من حركة إلا وقبلها حركة أخرى لا إلى بداية وهذا
هو مذهب الفلاسفة وهم يسلمون أنه لا شيء من جزئيات الحركة بقديم وإنما الكلام
في الحركة المطلقة والجواب أنه لا وجود للمطلق إلا في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم
المطلق مع حدوث كل من الجزئيات الرابع أنه لو كان كل جسم في حيز لزم تناهي
الأجسام لأن الحيز هو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي
والجواب أن الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم وينفذ فيه أبعاده

وإذا ثبت أن العالم محدث ومعلوم أن المحدث لا بد له من محدث ضرورة امتناع
ترجح أحد طرفي الممكن من غير مرجح ثبت أن له محدثا والمحدث للعالم هو الله تعالى أي
الذات الواجب الوجود الذي يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج إلى شيء أصلا
إذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فلم يصلح محدثا للعالم ومبدأ له مع أن العالم
اسم لجميع ما يصلح علما على وجود مبدئه وقريب من هذا ما يقال إن مبدأ الممكنات
بأسرها لا بد أن يكون واجبا إذ لو كان ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم يكن
مبدأ لها وقد يتوهم أن هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار إلى إبطال التسلسل
بل هو إشارة إلى أحد أدلة بطلان التسلسل وهو أنه لو ترتبت سلسلة الممكنات
لا إلى نهاية لاحتاجت إلى علة وهي لا يجوز أن يكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون
الشيء علة لنفسه ولعلله بل خارجا عنها فيكون واجبا فينقطع التسلسل ومن مشهور الأدلة
برهان التطبيق وهو أن نفرض من المعلول الأخير إلى غير النهاية جملة ومما قبله بواحد
مثلا إلى غير النهاية جملة أخرى ثم نطبق الجملتين بأن نجعل الأول من الجملة الأولى بإزاء
الأول من الجملة الثانية والثاني بالثاني وهلم جرا فإن كان بإزاء كل واحد من الأولى
واحد من الثانية كان الناقص كالزائد وهو محال وإن لم يكن فقد وجد في الأولى ما لا يوجد
بإزائه شيء من الثانية فتنقطع الثانية وتتناهى ويلزم منه تناهي الأولى لأنها لا تزيد
على الثانية إلا بقدر متناه والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة

والجواب ان التطبيق انما يكون فيما دخل تحت الوجود دون ما هو وهمي محض فانه ينقطع بانقطاع
الوهم فلا يرد النقض بمراتب العدد بان تطبق جملتان احديهما من الواحد لا الى نهاية
والثانية من الاثنين لا الى نهاية ولا بالمعلومات والمقدورات فان الاولى اكثر
من الثانية مع لا تناهيهما وذلك لان معنى لا تناهي الاعداد والمعلومات والمقدورات
انها لا تنتهي الى حد لا يتصور فوقه آخر لا بمعنى ان ما لا نهاية له يدخل في الوجود فانه محال الواحد
يعني ان صانع العالم واحد ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات
واحدة والمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع المشار اليه بقوله تعالى لو كان فيهما
آلهة الا الله لفسدتا وتقريره انه لو امكن الهان لامكن بينهما تمانع بان يريد احدهما
حركة زيد والآخر سكونه لان كلا منهما في نفسه امر ممكن وكذا تعلق الارادة بكل
منهما اذ لا تضاد بين الارادتين بل بين المرادين وحينئذ اما ان يحصل الامران فيجتمع الضدان
او لا فيلزم عجز احدهما وهو امارة الحدوث والامكان لما فيه من شائبة الاحتياج
فالتعدد مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحال فيكون محالا وهذا تفصيل ما يقال ان
احدهما ان لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه وان قدر لزم عجز الآخر وبما ذكرنا يندفع
ما يقال انه يجوز ان يتفقا من غير تمانع او ان تكون الممانعة والمخالفة غير ممكنة لاستلزامها
المحال او ان يمتنع اجتماع الارادتين كارادة الواحد حركة زيد وسكونه معا واعلم ان قوله
لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية والملازمة عادية على ما هو اللائق بالخطابيات

فان

فان العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما اشير اليه بقوله ولعلا
بعضهم على بعض والا فان اريد الفساد بالفعل اي خروجهما عن هذا النظام المشاهد فمجرد
التعدد لا يستلزمه لجواز الاتفاق على هذا النظام وان اريد امكان الفساد فلا دليل على
انتفائه بل النصوص شاهدة بطي السموات ورفع هذا النظام فيكون ممكنا لا محالة لا يقال
الملازمة قطعية والمراد بفسادهما عدم تكونهما بمعنى انه لو فرض صانعان لامكن بينهما
تمانع في الافعال فلم يكن احدهما صانعا فلم يوجد مصنوع لانا نقول امكان التمانع لا
يستلزم الا عدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع على انه يرد منع الملازمة
ان اريد عدم التكون بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان فان قيل مقتضى
كلمة لو ان انتفاء الثاني في الماضي بسبب انتفاء الاول فلا يفيد الا الدلالة على ان
انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد قلنا نعم بحسب اصل اللغة لكن
قد يستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط من غير دلالة على تعيين زمان
كما في قولنا لو كان العالم قديما لكان غير متغير والآية من هذا القبيل وقد يشتبه
على بعض الاذهان احد الاستعمالين بالآخر فيقع الخبط القديم هذا تصريح بما علم التزاما
اذ الواجب لا يكون الا قديما اي لا ابتداء لوجوده اذ لو كان حادثا مسبوقا بالعدم
لكان وجوده من غيره ضرورة حتى وقع في كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان لكن
ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين وانما الكلام في التساوي بحسب الصدق فان

لا ادري حاله

اذا مررت بقبري وكنت فيه ترابا   وجدت رايحة الود من رميم عظامي

بعضهم على ان العدم اعم لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة
واما المستحيل تعدد الذوات القديمة وفي كلام بعض المتاخرين كالامام ابي حميد الدين
الضرير ومن تبعه تصريح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته واستدلوا
على ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بانه لو لم يكن واجبا لذاته كان جايز العدم في نفسه
فيحتاج في وجوده الى مخصص فيكون محدثا اذ لا نعني بالمحدث الا ما يتعلق وجوده بايجاد
شيء آخر ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لكانت باقية والبقاء معنى فيلزم
قيام المعنى بالمعنى فاجابوا بان كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة وهذا الكلام
في غاية الصعوبة فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد والقول بامكان الصفات
ينافي قولهم بان كل ممكن فهو حادث فان زعموا انها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية
بالعدم وهذا لا ينافي الحدوث الذاتي بمعنى الاحتياج الى ذات الواجب فهو قول
بما ذهب اليه الفلاسفة من انقسام كل من العدم والحدوث الى الذاتي والزماني
وفيه رفض لكثير من القواعد وسياتي لهذا زيادة تحقيق انشاء الله تعالى
العليم الحي القادر السميع البصير الشائي المريد لان بديهة العقل جازمة بان محدث العالم
على هذا النمط البديع والنظام المحكم مع ما يشتمل عليه من الافعال المتقنة والنقوش
المستحسنة لا يكون بدون هذه الصفات على ان اضدادها نقايص يجب تنزيه الله تعالى
عنها وايضا قد ورد الشرع بها وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح

التمسك

التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع
عليه ليس بعرض لانه لا يقوم بذاته بل يفتقر الى محل يقومه فيكون ممكنا ولانه يستحيل بقاؤه
والا لكان البقاء معنى قايما به فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال لان قيام العرض بالشيء
معناه ان تحيزه تابع لتحيزه والعرض لا تحيز له بذاته حتى يتحيز غيره بتبعيته وهذا مبني على
ان بقاء الشيء معنى زايد على وجوده وان القيام معناه التبعية في التحيز والحق ان
البقاء استمرار الوجود وعدم زواله وحقيقته الوجود من حيث النسبة الى الزمان الثاني
ومعنى قولنا وجد ولم يبق انه حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتا في الزمان الثاني وان
القيام هو الاختصاص الناعت كما في اوصاف الباري تعالى وان انتفاء الاجسام في كل
آن ومشاهدة بقائها بتجدد الامثال ليس بابعد من ذلك في الاعراض نعم تمسكهم في
قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة وبطوئها ليس بتام اذ ليس ههنا شيء هو حركة
هو سرعة او بطوء بل ههنا حركة مخصوصة يسميها بالقياس الى بعض الحركات سريعة وبالنسبة
الى البعض بطيئة وبهذا تبين ان ليس السرعة والبطوء نوعين مختلفين من الحركة
اذ الانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات ولا جسم لانه متركب ومتحيز وذلك امارة الحدوث
ولا جوهر اما عندنا فلانه اسم للجزء الذي لا يتجزى وهو متحيز وجزء من الجسم والله تعالى متعال
عن ذلك واما عند الفلاسفة فلانهم وان جعلوه اسما للموجود لا في موضوع مجردا
كان او متحيزا لكنهم جعلوه من اقسام الممكن وارادوا به الماهية الممكنة التي اذا وجدت

كانت لا في موضوع واما اذا اريد بها القائم بذاته والموجود لا في موضوع فانما يمتنع اطلاقها
على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك مع تبادر الفهم الى المركب والمتحيز وذهاب
المجسمة والنصارى الى اطلاق الجسم والجوهر عليه تع بالمعنى الذي يجب تنزيه الله عنه فان
قيل فكيف يصح اطلاق الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع
قلنا بالاجماع وهو من الادلة الشرعية وقد يقال ان الله والواجب والقديم الفاظ
مترادفة والموجود لازم للواجب واذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغة فهو اذن
باطلاق ما يرادفه من تلك اللغة او من لغة اخرى وما يلازم معناه وفيه نظر
ولا مصور اي ذي صورة وشكل مثل صورة انسان او فرس لان ذلك من خواص الاجسام
تحصل لها بواسطة الكميات والكيفيات واحاطة الحدود والنهايات ولا محدود اي ذي
حد ونهاية ولا معدود اي ذي عدد وكثرة يعني ليس محلا للكميات المتصلة كالمقادير
ولا المنفصلة كالاعداد وهو ظاهر ولا متبعض ولا متجز اي ذي ابعاض واجزاء
ولا متركب منها لما في كل ذلك من الاحتياج المنافي للوجوب فما له اجزاء يسمى باعتبار
تألفه منها متركبا وباعتبار انحلاله اليها متبعضا ومتجزيا ولا متناه لان ذلك من صفات
المقادير والاعداد ولا يوصف بالماهية اي المجانسة للاشياء لان معنى قولنا
ما هو من اي جنس هو والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات بفصول مقومة
فيلزم التركب ولا بالكيفية من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة

واليبوسة

واليبوسة وغير ذلك مما هو من صفات الجسم وتوابع المزاج والتركيب ولا يتمكن في مكان
لان التمكن عبارة عن نفوذ بعد في بعد آخر متوهم او محقق يسمونه المكان والبعد عبارة
عن امتداد قائم بالجسم او بنفسه عند القائلين بوجود الخلاء والله تع منزه عن الامتداد
والمقدار لاستلزامه التجزي فان قيل الجوهر الفرد متحيز ولا بعد فيه والا لكان متجزيا قلنا
المتمكن اخص من المتحيز لان الحيز هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء ممتد او غير ممتد
فما ذكر دليل على عدم التمكن في المكان واما الدليل على عدم التحيز فلانه لو تحيز فاما في الازل
فيلزم قدم الحيز او لا فيكون محلا للحوادث وايضا اما ان يساوي الحيز او ينقص عنه فيكون
متناهيا او يزيد عليه فيكون متجزيا واذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة لا علو ولا
سفل ولا غيرهما لانها اما حدود واطراف للامكنة او نفس الامكنة باعتبار عروض
الاضافة الى شيء ولا يجري عليه زمان لان الزمان عندنا عبارة عن متجدد يقدر به متجدد
وعند الفلاسفة عن مقدار الحركة والله تع منزه عن ذلك واعلم ان ما ذكره في التنزيهات
بعضها يغني عن البعض الا انه حاول التفصيل والتوضيح في ذلك قضاء لحق الواجب
في باب التنزيه وردا على المشبهة والمجسمة وسائر فرق الضلال والطغيان بابلغ وجه
وآكده فلم يبال بتكرار الالفاظ المترادفة والتصريح بما علم بطريق الالتزام ثم ان مبنى التنزيه
عما ذكرت على انها تنافي وجوب الوجود لما فيها من شائبة الحدوث والامكان
على ما اشرنا اليه لا على ما ذهب اليه المشايخ من ان معنى العرض بحسب اللغة ما يمتنع

نعائه ومعنى الجوهر ما يتركب عنه غيره ومعنى الجسم ما يتركب هو عن غيره بدليل قولهم هذا اجسم من ذلك
وان الواجب لو تركب فاجزاؤه اما ان تتصف بصفات الكمال فيلزم
تعدد الواجب او لا فيلزم النقص والحدوث وايضا اما ان يكون على جميع الصور
والاشكال والمقادير فيلزم اجتماع الاضداد او على بعضها وهي مستوية الاقدام
في افادة المدح والنقص وفي عدم دلالة المحدثات عليه فيفتقر الى مخصص ويدخل
تحت قدرة الغير فيكون حادثا بخلاف مثل العلم والقدرة فانها صفات كمال تدل المحدثات
على ثبوتها واضدادها صفات نقصان لا دلالة على ثبوتها الا انها تمسكات ضعيفة
توهن عقائد الطالبين وتوسع مجال الطاعنين زعما منهم ان تلك المطالب
العالية مبنية على امثال هذه الشبه الواهية واحتج المخالف بالنصوص
الظاهرة في الجهة والجسمية والصورة والجوارح وبان كل موجودين فرضا
لا بد ان يكون احدهما متصلا بالآخر مماسا له او منفصلا عنه مباينا في الجهة والله تعالى
ليس حالا ولا محلا للعالم فيكون مباينا في الجهة فيتحيز فيكون جسما او جزء جسم مصورا
متناهيا والجواب ان ذلك وهم محض وحكم على غير المحسوس باحكام المحسوس
والادلة القطعية قائمة على التنزيهات فيجب ان يفوض علم النصوص الى الله تعالى
على ما هو دأب السلف ايثارا للطريق الاسلم او تأول بتأويلات صحيحة على ما اختاره
المتأخرون دفعا لمطاعن الجاهلين وجذبا لضبع القاصرين سلوكا للسبيل الاحكم

الاحكم ولا يشبهه شيء اي لا يماثله اما اذا اريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة فظاهر واما اذا اريد
بها كون الشيئين بحيث يسد احدهما مسد الآخر اي يصلح كل لما يصلح له الآخر فلان شيئا
من الموجودات لا يسد مسده في شيء من الاوصاف فان اوصافه من العلم والقدرة وغير ذلك
اجل واعلى مما في المخلوقات بحيث لا مناسبة بينهما قال في البداية ان العلم منا موجود
وعرض ومحدث وجائز الوجود ويتجدد في كل زمان فلو اثبتنا العلم صفة لله تعالى
لكان موجودا وصفة وقديما وواجب الوجود ودائما من الازل الى الابد فلا يماثل
علم الخلق بوجه من الوجوه هذا كلامه وقد صرح بان المماثلة عندنا انما تثبت بالاشتراك
في جميع الاوصاف حتى لو اختلفا في وصف واحد انتفت المماثلة قال الشيخ ابو المعين في
التبصرة انا نجد اهل اللغة لا يمتنعون من القول بان زيدا مثل لعمرو في الفقه اذا
كان يساويه فيه ويسد مسده في ذلك الباب وان كان بينهما مخالفة بوجوه كثيرة
وما يقوله الاشعرية من انه لا مماثلة الا بالمساواة من جميع الوجوه فاسد لان
النبي عليه السلام قال الحنطة بالحنطة مثلا بمثل واراد الاستواء في الكيل لا غير وان
تفاوت الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة والظاهر انه لا مخالفة لان مراد
الاشعري المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة كالكيل مثلا وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام
البداية ايضا والا فاشتراك الشيئين في جميع الاوصاف ومساواتهما من جميع
الوجوه يرفع التعدد فكيف يتصور التماثل ولا يخرج عن علمه وقدرة شيء لان الجهل

بالنص او العموم النص نعتصر واشعارا التخصيص مع ان النصوص القطعية ناطقة
بعموم العلم وشمول القدرة فهو بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير لا كما يزعم الفلاسفة
انه لا يعلم الجزئيات ولا يقدر على اكثر من واحد والدهرية انه لا يعلم ذاته والنظام انه لا يقدر على
خلق الجهل والقبيح والبلخي انه لا يقدر على مثل مقدور العبد وعامة المعتزلة انه لا يقدر
على نفس مقدور العبد وله صفات لما ثبت انه عالم حي قادر الى غير ذلك ومعلوم ان كلا من
ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب وليس الكل الفاظا مترادفة وان صدق المشتق
على شيء يقتضي ثبوت ماخذ الاشتقاق له فثبت له صفة العلم والقدرة والحياة
وغير ذلك لا كما يزعم المعتزلة انه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له الى غير ذلك فانه محال ظاهر بمنزلة
قولنا اسود لا سواد له وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته وغيرهما ودل
صدور الافعال المتقنة على وجود علمه وقدرته لا على مجرد تسميته عالما وقادرا وليس
النزاع في العلم والقدرة التي هي من جملة الكيفيات والملكات لما صرح به مشايخنا
من ان الله تعالى حي وله حياة ازلية ليست بعرض ولا مستحيل البقاء وانه عالم وله علم
ازلي شامل ليس بعرض ولا مستحيل البقاء ولا ضروري ولا مكتسب وكذا في سائر الصفات
بل النزاع في انه كما ان للعالم منا علما هو عرض قائم به زائد عليه حادث فهل لصانع
العالم علم هو صفة ازلية قائمة به زائدة عليه وكذا في جميع الصفات فانكره الفلاسفة
والمعتزلة وزعموا ان صفاته عين ذاته بمعنى ان ذاته تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات

عالما

عالما وبالمقدورات قادرا الى غير ذلك فلا يلزم تكثر في الذات ولا تعدد في القدماء
والواجبات والجواب عنه ما سبق من ان المستحيل تعدد الذوات القديمة وهو غير لازم
ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة وحياة وعالما وحيا وقادرا وصانعا للعالم ومعبودا للخلق
وكون الواجب غير قائم بذاته الى غير ذلك من المحالات وازلية لا كما يزعم الكرامية من ان
له صفات لكنها حادثة لاستحالة قيام الحوادث بذاته قائمة بذاته ضرورة انه لا معنى لصفة
الشيء الا ما يقوم به لا كما يزعم المعتزلة من انه متكلم بكلام هو قائم بغيره لكن مرادهم نفي كون
الكلام صفة له لا اثبات كونه صفة له غير قائمة بذاته ولما تمسكت المعتزلة بان في اثبات
الصفات ابطال التوحيد لما انها موجودات قديمة مغايرة لذات الله تعالى فيلزم قدم غير الله
تعالى وتعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاته على ما وقعت الاشارة اليه في كلام المتقدمين
والتصريح به في كلام المتأخرين من ان واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته وقد
كفرت النصارى باثبات ثلاثة من القدماء فما بال الثمانية او اكثر اشار الى الجواب
بقوله وهي لا هو ولا غيره يعني ان صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غير الذات
فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء والنصارى وان لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن
لزمهم ذلك لانهم اثبتوا الاقانيم الثلاثة هي الوجود والعلم والحياة وسموها الاب
والابن وروح القدس وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلام
فجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت ذوات متغايرة ولقائل ان يمنع توقف التعدد

والتكثر على التغاير بمعنى جواز الانفكاك للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد

والاثنين والثلث الى غير ذلك متعددة متكثرة مع ان الحصر ومن البعض واجزاء

لا يغاير الكل وايضا لا يتصور نزاع من اهل السنة في كثرة الصفات وتعددها متغايرة كانت او

غير متغايرة فالاولى ان يقال المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات وصفات وان لا يجتري

على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها بل يقال هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها

ولا غيرها اعني ذات الله تعالى ويكون هذا مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته يعني

انها واجبة لذات الواجب تعالى واما في نفسها فهي ممكنة ولا استحالة في قدم الممكن اذا

كان قائما بذات القديم واجبا به غير منفصل عنه فليس كل قديم الها حتى يلزم من وجوده

القدماء وجود الالهة لكن ينبغي ان يقال الله تعالى قديم بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء

لئلا يذهب الوهم الى ان كلا منها قائم بذاته موصوف بصفات الالوهية ولصعوبة

هذا المقام ذهبت الفلاسفة والمعتزلة الى نفي الصفات والكرامية الى نفي قدمها

والاشاعرة الى نفي غيريتها وعينيتها فان قيل هذا في الظاهر رفع للنقيضين وفي الحقيقة

جمع بينهما لان المفهوم من الشيء ان لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو غيره والا فعينه ولا يتصور

بينهما واسطة قلنا قد فسروا الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر ويتصور وجود احدهما

مع عدم الآخر اي يمكن الانفكاك بينهما والعينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت اصلا فلا يكونان

نقيضين بل يتصور بينهما واسطة بان يكون الشيء بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الآخر ولا يوجد

بدونه

بدونه كالجزء مع الكل والصفة مع الذات وبعض الصفات مع البعض فان ذات الله تعالى

وصفاته ازلية والعدم على الازلي محال والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها

بدونه اذ هو منها فعدمها عدمه ووجودها وجوده بخلاف الصفات المحدثة فان قيام

الذات بدون تلك الصفة المعينة يتصور فيكون غير الذات كذا ذكره المشايخ وفيه نظر لانهم

ان ارادوا صحة الانفكاك من الجانبين انتقض بالعالم مع الصانع والعرض مع المحل فانه لا يتصور

وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه ولا وجود العرض كالسواد مثلا بدون المحل وهو ظاهر

مع القطع بالمغايرة اتفاقا وان اكتفوا بجانب واحد لزمت المغايرة بين الجزء والكل وكذا بين

الذات والصفة للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة وما ذكر

من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد ولا يقال المراد امكان تصور

وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض وان كان محالا والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب

بالبرهان ثبوت الصانع بخلاف الجزء مع الكل فانه كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد

يمتنع وجود الواحد من العشرة بدون العشرة اذ لو وجد لما كان واحدا من العشرة

والحاصل ان وصف الاضافة معتبر والتغاير امتناع الانفكاك حينئذ ظاهر لانا نقول

قد صرحوا بعدم المغايرة بين الصفات بناء على انها لا يتصور عدمها لكونها ازلية مع

القطع بانه يتصور وجود البعض كالعلم مثلا ثم يطلب اثبات البعض الآخر فعلم

انهم لم يريدوا هذا المعنى مع انه لا يستقيم في العرض مع المحل ولو اعتبر وصف الاضافة

لزم عدم المغايرة بين كل متضايفين كالاب والابن وكالاخوين وكالعلة مع المعلول
بل بين الجزئين لان الغير من الاسماء الاضافية ولا قائل بذلك فان قيل لم لا يجوز ان
يكون مرادهم انهما لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود كما هو حكم سائر المحمولات بالنسبة
الى موضوعاتها فانه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل والتغاير بحسب المفهوم
ليفيد كما في قولنا الانسان كاتب بخلاف الانسان حجر فانه لا يصح وقولنا الانسان انسان
فانه لا يفيد قلنا لان هذا انما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لا في مثل العلم
والقدرة مع ان الكلام فيه ولا في الاجزاء الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد وذكر
في التبصرة ان كون الواحد من العشرة واليد من زيد غيره مما لم يقل به احد من المتكلمين سوى
جعفر بن حارث وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة وعد ذلك من جهالاته وهذا لان
العشرة اسم لجميع الافراد ومتناول لكل فرد مع اغياره فلو كان الواحد غيرها لصار غير نفسه
لانه من العشرة وان يكون العشرة بدونه وكذا لو كان يد زيد غيره لكان اليد غير نفسها
هذا كلامه ولا يخفى ما فيه وهي اي صفاته الازلية العلم وهي صفة ازلية تنكشف المعلومات
عند تعلقها بها والقدرة وهي صفة ازلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها والحياة
وهي صفة ازلية توجب صحة العلم والقوة وهي بمعنى القدرة والسمع وهي صفة تتعلق
بالمسموعات والبصر وهي صفة تتعلق بالمبصرات فيدرك ادراكا تاما لا على سبيل التخيل والتوهم
ولا على طريق تأثر حاسة ووصول هواء ولا يلزم من قدمهما قدم المسموعات والمبصرات

كما

كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات لانها صفات قديمة يحدث لها
تعلقات بالحوادث والارادة والمشيئة وهما عبارتان عن صفة في الله تعالى توجب تخصيص احد المقدورين
في احد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق العلم تابعا للوقوع
وفيما ذكر تنبيه على الرد على من زعم ان المشيئة قديمة والارادة حادثة قائمة بذات الله تعالى
وعلى من زعم ان معنى ارادة الله تعالى فعله انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب ومعنى ارادته فعل
غيره انه آمر به كيف وقد امر كل مكلف بالايمان وسائر الواجبات ولو شاء لوقع والفعل
والتخليق عبارة عن صفة ازلية تسمى بالتكوين وسيجيء تحقيقه وعدل عن لفظ الخلق لشيوع
استعماله في المخلوق والترزيق وهو تكوين مخصوص صرح به اشارة الى ان مثل التخليق
والتصوير والترزيق والاحياء والاماتة وغير ذلك مما اسند الى الله تعالى كل منها راجع
الى صفة حقيقية ازلية قائمة بالذات هي التكوين لا كما زعم الاشعري من انها اضافات
وصفات للافعال والكلام وهو صفة ازلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف
وذلك ان كل من يأمر وينهى ويخبر يجد من نفسه معنى ثم يدل عليه بالعبارة او الكتابة او الاشارة
او العبارة وهو غير العلم اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه وغير الارادة لانه قد يأمر
بما لا يريده كمن امر عبده قصدا الى اظهار عصيانه وعدم امتثاله لاوامره ويسمى هذا
كلاما نفسيا على ما اشار اليه الاخطل بقوله ٭ ان الكلام لفي الفؤاد وانما ٭ جعل
اللسان على الفؤاد دليلا ٭ وقال عمر رضي الله عنه اني زورت في نفسي مقالة وكثيرا

صفات الآله الذي جل جلاله   ثمان فخذها انها المتعلم
هو الحي باق عالم ذو ارادة   سميع بصير قادر متكلم

وكثيرا ما تقول لصاحبك ان في نفسي كلاما اريد ان اذكره لك والدليل على ثبوت صفة الكلام
اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء انه متكلم مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت
صفة الكلام فثبت ان لله صفات ثمانية هي العلم والقدرة والحيوة والسمع والبصر
والارادة والتكوين والكلام ولما كان في الثلاثة الاخيرة زيادة نزاع وخفاء كرر الاشارة
الى اثباتها وقدمها وفصل الكلام فقال وهو اي الله متكلم بكلام هو صفة له ضرورة
امتناع اثبات المشتق للشيء من غير قيام ماخذ الاشتقاق به وفي هذا رد على المعتزلة
حيث ذهبوا الى انه متكلم بكلام هو قائم بغيره ليس صفة له ازلية ضرورة امتناع قيام الحوادث
بذاته ليس من جنس الحروف والاصوات ضرورة انها اعراض حادثة مشروط حدوث
بعضها بانقضاء البعض لان امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الاول
بديهي وفي هذا رد على الحنابلة والكرامية القائلين بان كلامه عرض من جنس الاصوات والحروف
ومع ذلك قديم وهو اي الكلام صفة اي معنى قائم بالذات منافية للسكوت الذي هو
ترك التكلم مع القدرة عليه والآفة التي هي عدم مطاوعة الآلات اما بحسب الفطرة كما في
الخرس او بحسب ضعفها وعدم بلوغها حد القوة كما في الطفولية فان قيل هذا انما يصدق
على الكلام اللفظي دون الكلام النفسي اذ السكوت والخرس انما ينافي التلفظ قلنا
المراد السكوت والآفة الباطنيتان بان لا يريد في نفسه التكلم او لا يقدر على ذلك
فكما ان الكلام لفظي ونفسي فكذا ضده اعني السكوت والخرس والله متكلم بها آمر

ناه

٢٠

ناه مخبر يعني انه صفة واحدة تتكثر الى الامر والنهي والخبر باختلاف التعلقات كالعلم
والقدرة وسائر الصفات فان كلا منها واحدة قديمة والتكثر والحدوث انما هو في التعلقات
والاضافات لما ان ذلك اليق بكمال التوحيد ولانه لا دليل على تكثر كل منها في نفسها فان
قيل هذه اقسام للكلام لا يعقل وجوده بدونها قلنا ممنوع بل انما يصير احد تلك الاقسام عند
التعلقات وذلك فيما لا يزال واما في الازل فلا انقسام اصلا وذهب بعضهم الى انه في الازل
خبر ومرجع الكل اليه لان حاصل الامر اخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب
على الترك والنهي على العكس وحاصل الاستخبار الخبر عن طلب الاعلام وحاصل النداء الخبر عن طلب
الاجابة ورد بانا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة واستلزام البعض للبعض لا يوجب
الاتحاد فان قيل الامر والنهي بلا مامور ومنهي سفه وعبث والاخبار في الازل بطريق
المضي كذب محض يجب تنزيه الله عنه قلنا ان لم يجعل كلامه في الازل امرا ونهيا وخبرا
فلا اشكال وان جعلناه فالامر في الازل لايجاب تحصيل المامور به في وقت وجود المامور
وصيرورته اهلا للتحصيل فيكفي وجود المامور في علم الآمر كما اذا قدر الرجل ابنا له فامره بان
يفعل كذا بعد الوجود والاخبار بالنسبة الى الازل لا يتصف بشيء من الازمنة اذ لا ماضي
ولا مستقبل ولا حال بالنسبة الى الله لتنزهه عن الزمان كما ان علمه ازلي لا يتغير بتغير الزمان
ولما صرح بازلية الكلام حاول التنبيه على ان القرآن ايضا قد يطلق على هذا الكلام النفسي
القديم كما يطلق على النظم المتلو الحادث فقال والقرآن كلام الله غير مخلوق وعقب القرآن

تكلام الله تع غير مخلوق لما ذكر المشايخ من انه يقال القران كلام الله تعالى ولا يقال
القران غير مخلوق لئلا يسبق الى الفهم ان المؤلف من الحروف قديم كما ذهب اليه الحنابلة
جهلا او عنادا واقام غير المخلوق مقام غير الحادث تنبيها على اتحادهما وقصدا الى جري
الكلام على وفق الحديث حيث قال عليه السلام القران كلام الله تع غير مخلوق ومن قال انه مخلوق
فهو كافر بالله العظيم وتنصيصا على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين
وهو ان القران مخلوق او غير مخلوق ولهذا تترجم هذه المسئلة بمسئلة خلق القران وتحقيق الخلاف
بيننا وبينهم يرجع الى اثبات الكلام النفسي ونفيه والا فنحن لا نقول بقدم الالفاظ
والحروف وهم لا يقولون بحدوث الكلام النفسي ودليلنا ما مر انه ثبت بالاجماع وتواتر النقل
عن الانبياء عليهم السلام انه تع متكلم ولا معنى له سوى انه متصف بالكلام ويمتنع قيام اللفظ
الحادث بذاته تع فتعين النفسي القديم واما استدلالهم بان القران متصف بما هو
من صفات المخلوق وسمات الحدوث من التاليف والتنظيم والانزال والتنزيل وكونه عربيا
مسموعا فصيحا معجزا الى غير ذلك فانما يقوم حجة على الحنابلة لا علينا لانا قايلون بحدوث
النظم وانما الكلام في المعنى القديم والمعتزلة لما لم يمكنهم انكار كونه متكلما ذهبوا الى انه متكلم
بمعنى ايجاد الحروف والاصوات في محالها او ايجاد اشكال الكتابة في اللوح المحفوظ
وان لم يقرأ على اختلاف بينهم وانت خبير بان المتحرك من قامت به الحركة لا من اوجدها والا لصح
اتصاف الباري تع بالاعراض المخلوقة له تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ومن اقوى شبه

المعتزلة

المعتزلة انكم متفقون على ان القران اسم لما نقل الينا بين دفتي المصحف تواترا وهذا يستلزم
كونه مكتوبا في المصاحف مقروا بالالسن مسموعا بالآذان وكل ذلك من سمات الحدوث
بالضرورة فاشار الى الجواب بقوله وهو اي القران الذي هو كلام الله تع مكتوب في مصاحفنا
اي باشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه محفوظ في قلوبنا اي بالالفاظ المخيلة مقروء
بالسنتنا بالحروف الملفوظة المسموعة مسموع باذاننا بتلك ايضا غير حال فيها اي مع
ذلك ليس حالا في المصاحف ولا في القلوب ولا في الالسنة ولا في الاذان بل معنى قايم بذات الله تع
يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه ويحفظ بالنظم المخيل ويكتب بنقوش واشكال موضوعة
للحروف الدالة عليه كما يقال النار جوهر محرق يذكر باللفظ ويكتب بالقلم ولا يلزم منه
كون حقيقة النار صوتا وحرفا وتحقيقه ان للشيء وجودا في الاعيان ووجودا في
الاذهان ووجودا في العبارة ووجودا في الكتابة والكتابة تدل على العبارة وهي
على ما في الاذهان وهو على ما في الاعيان فحيث يوصف القران بما هو من لوازم القديم كما
في قولنا القران غير مخلوق فالمراد حقيقته الموجودة في الخارج وحيث يوصف بما هو من
لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة المسموعة كما في قولنا قرات نصف
القران او المخيلة كما في قولنا حفظت القران او الاشكال المنقوشة كما في قولنا يحرم
للمحدث مس القران ولما كان دليل الاحكام الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم
عرفه ائمة الاصول بالمكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر وجعلوه اسما للنظم

والمعنى جميعا اي للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا لمجرد المعنى واما الكلام القديم الذي
هو صفة الله تعالى فذهب الاشعري الى انه يجوز ان يسمع ومنعه الاستاذ ابو اسحاق
الاسفرايني وهو اختيار الشيخ ابي منصور رحمه الله تعالى فمعنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله يسمع
ما يدل عليه كما يقال سمعت علم فلان فموسى عليه السلام سمع صوتا دالا على كلام
الله تعالى لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك خص باسم الكليم فان قيل لو كان كلام الله تعالى
حقيقة في المعنى القديم مجازا في النظم المؤلف لصح نفيه عنه بان يقال ليس النظم المنزل المعجز
المفصل الى السور والآيات كلام الله تعالى والاجماع على خلافه وايضا المعجز المتحدى به هو كلام
الله تعالى حقيقة مع القطع بان ذلك انما يتصور في النظم المؤلف المفصل الى السور اذ لا معنى
لمعارضة الصفة القديمة قلنا التحقيق ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم ومعنى الاضافة
كونه صفة له تعالى وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور والآيات ومعنى الاضافة انه مخلوق
الله تعالى ليس من تاليفات المخلوقين فلا يصح النفي اصلا ولا يكون الاعجاز والتحدي الا
في كلام الله تعالى وما وقع في عبارة بعض المشايخ من انه مجاز فليس معناه انه غير موضوع للنظم
المؤلف بل ان الكلام في التحقيق وبالذات اسم للمعنى القائم بالنفس وتسمية اللفظ به
ووضعه لذلك انما هو باعتبار دلالته على المعنى فلا نزاع لهم في الوضع والتسمية وذهب
بعض المحققين الى ان المعنى في قول مشايخنا كلام الله تعالى معنى قديم ليس في مقابلة
اللفظ حتى يراد به مدلول اللفظ ومفهومه بل في مقابلة العين والمراد به ما لا يقوم بذاته

كساير

كساير الكتب ومراده ان القرآن اسم للفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم لا كما زعمت الحنابلة
من قدم النظم المؤلف المرتب الاجزاء فانه بديهي الاستحالة للقطع بانه لا يمكن التلفظ بالسين من بسم الله الا بعد التلفظ
بالباء بل بمعنى ان اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الاجزاء في نفسه كالقائم بنفس الحافظ
من غير ترتب الاجزاء وتقدم البعض على البعض والترتب انما يحصل في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة
الآلة وهذا معنى قولهم المقروء قديم والقراءة حادثة واما القائم بذات الله تعالى فلا ترتب فيه
حتى ان من سمع كلامه تعالى سمعه غير مترتب الاجزاء لعدم احتياجه الى الآلة هذا حاصل كلامه وهو جيد
لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة او المخيلة المشروط وجود
بعضها بعدم البعض ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليه ونحن لا نتعقل من قيام الكلام
بنفس الحافظ الا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة في خياله بحيث اذا التفت اليها كان
كلاما مؤلفا من الفاظ مخيلة او نقوش مرتبة واذا تلفظ بها كان كلاما مسموعا
والتكوين وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق والايجاد والاحداث والاختراع
ونحو ذلك ويفسر باخراج المعدوم من العدم الى الوجود صفة لله تعالى لاطباق العقل والنقل
على انه خالق للعالم مكون له وامتناع اطلاق الاسم المشتق على الشيء من غير ان يكون
مأخذ الاشتقاق وصفا له قائما به ازلية لوجوه الاول انه يمتنع قيام الحوادث بذاته
تعالى لما مر الثاني انه وصف ذاته في كلامه الازلي بانه الخالق فلو لم يكن في الازل خالقا لزم الكذب
او العدول الى المجاز اي الخالق فيما يستقبل او القادر على الخلق من غير تعذر الحقيقة

اذ لو جاز اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه من الاعراض

ثم انه لو كان حادثا فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل وهو محال ويلزم منه استحالة تكون

العالم مع انه مشاهد واما بدونه فيستغني الحادث عن المحدث والاحداث وفيه تعطيل

الصانع ثم انه لو حدث لحدث اما في ذاته فيصير محلا للحوادث او في غيره كما ذهب

ابو الهذيل من ان تكوين كل جسم قائم به فيكون كل جسم خالقا ومكونا لنفسه ولا خفاء في استحالته

ومبنى هذه الادلة على ان التكوين صفة حقيقية كالعلم والقدرة والمحققون من المتكلمين

على انه من الاضافات والاعتبارات العقلية مثل كون الصانع تعالى وتقدس قبل كل شيء

ومعه وبعده ومذكورا بالسنتنا ومعبودا لنا ومميتا ومحييا ونحو ذلك والحاصل

في الازل هو مبدأ التخليق والترزيق والاماتة والاحياء وغير ذلك ولا دليل على كونه صفة

اخرى سوى القدرة والارادة فان القدرة وان كانت نسبتها الى وجود المكون

وعدمه على السواء لكن مع انضمام الارادة يتخصص احد الجانبين ولما استدل القائلون

بحدوث التكوين بانه لا يتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب فلو كان قديما

لزم قدم المكونات وهو محال اشار الى الجواب بقوله وهو اي التكوين تكوينه للعالم

ولكل جزء من اجزائه لا في الازل بل لوقت وجوده على حسب علمه وارادته فالتكوين

باق ازلا وابدا والمكون حادث بحدوث التعلق كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات

القديمة التي لا يلزم من قدمها قدم متعلقاتها لكون تعلقاتها حادثة وهذا تحقيق ما يقال

ان وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله تعالى او صفة من صفاته لزم تعطيل الصانع

واستغناء الحوادث عن الموجد وهو محال وان تعلق فاما ان يستلزم ذلك قدم ما يتعلق

وجوده به فيلزم قدم العالم وهو باطل او لا فليكن التكوين ايضا قديما مع حدوث المكون

المتعلق به وما يقال من ان القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه اذ القديم ما لا يتعلق

وجوده بالغير والحادث ما يتعلق به ففيه نظر لان هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما يقول

الفلاسفة واما عند المتكلمين فالحادث ما لوجوده بداية اي يكون مسبوقا بالعدم والقديم

بخلافه ومجرد تعلق وجوده بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى لجواز ان يكون محتاجا الى الغير

صادرا عنه دائما بدوامه كما ذهب اليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات كالهيولى مثلا

نعم اذا اثبتنا صدور العالم عن الصانع بالاختيار دون الايجاب بدليل لا يتوقف على حدوث

العالم كان القول بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى قولا بحدوثه ومن ههنا يقال ان التنصيص

على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى الرد على من زعم قدم بعض الاجزاء كالهيولى والا فهم انما

يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم تكونه بالغير والحاصل انا لا نسلم

انه لا يتصور التكوين بدون وجود المكون وان وزانه معه وزان الضرب مع المضروب

فان الضرب صفة اضافية لا يتصور بدون المضافين اعني الضارب والمضروب

والتكوين صفة حقيقية هي مبدأ الاضافة التي هي اخراج المعدوم من العدم الى الوجود

لا عينها حتى لو كانت عينها على ما وقع في عبارة المشايخ لكان القول بتحققها بدون

المكون مكابرة وانكار للضروري فلا يندفع بما يقال من ان الضرب عرض مستحيل البقاء
فلا بد لتعلقه بالمفعول ووصول الالم اليه من وجود المفعول معه اذ لو تأخر لانعدم هو
بخلاف فعل الباري فانه ازلي واجب الدوام باق الى وقت وجود المفعول وهو غير
المكون عندنا لان الفعل يغاير المفعول بالضرورة كالضرب مع المضروب والاكل مع المأكول
ولانه لو كان نفس المكون لزم ان يكون المكون مخلوقا مكونا بنفسه ضرورة انه مكون بالتكوين الذي
هو عينه فيكون قديما مستغنيا عن الصانع وهو محال وان لا يكون للخالق تعلق بالعالم
سوى انه اقدم منه وقادر عليه من غير صنع وتأثير فيه ضرورة تكونه بنفسه وهذا لا يوجب كونه
خالقا والعالم مخلوقا فلا يصح القول بانه خالق العالم وصانعه هذا خلف وان لا يكون الله
مكونا للاشياء ضرورة انه لا معنى للمكون الا من قام به التكوين والتكوين اذا كان عين المكون
لا يكون قائما بذات الله تعالى وان يصح القول بان خالق سواد هذا الحجر اسود وهذا الحجر خالق السواد
اذ لا معنى للخالق والاسود الا من قام به الخلق والسواد وهما واحد فمحلهما واحد وهذا كله
تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروريا لكن ينبغي للعاقل ان يتأمل
في امثال هذه المباحث ولا ينسب الى الراسخين من علماء الاصول ما يكون استحالته
بديهية ظاهرة على من له ادنى تمييز بل يطلب لكلامهم محملا يصح محلا لنزاع العلماء وخلاف
العقلاء فان من قال التكوين عين المكون اراد ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس ههنا
الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو امر اعتباري

اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول ليس امرا محققا مغايرا للمفعول
في الخارج ولم يرد ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون ليلزم المحالات وهذا كما يقال ان
الوجود عين الماهية في الخارج بمعنى انه ليس في الخارج للماهية تحقق ولعارضها المسمى
بالوجود تحقق آخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول كالجسم والسواد بل الماهية اذا كانت
فكونها هو وجودها لكنهما متغايران في العقل بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الماهية دون
الوجود وبالعكس فلا يتم ابطال هذا الرأي الا باثبات ان تكون الاشياء وصدورها
عن الباري يتوقف على صفة حقيقية قائمة بالذات مغايرة للقدرة والارادة
والتحقيق ان تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده اذا نسب
الى القدرة يسمى ايجابا له واذا نسب الى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك فحقيقته كون
الذات بحيث تعلقت قدرته بوجود المقدور لوقته ثم يتحقق بحسب خصوصيات المقدورات
خصوصيات الافعال كالترزيق والتصوير والاحياء والاماتة وغير ذلك الى ما لا يكاد يتناهى
واما كون كل من ذلك صفة حقيقية ازلية فمما تفرد به بعض علماء ما وراء النهر وفيه تكثير
للقدماء جدا وان لم تكن متغايرة والاقرب ما ذهب اليه المحققون منهم وهو ان مرجع
الكل الى التكوين فانه اذا تعلق بالحياة يسمى احياء وبالموت اماتة وبالصورة
تصويرا وبالرزق ترزيقا الى غير ذلك فالكل تكوين وانما الخصوص بخصوصية التعلقات
والارادة صفة لله تعالى ازلية قائمة بذاته كرر ذلك تأكيدا وتحقيقا لاثبات صفة قديمة

له تعالى ليس تخصيص المكونات بوجه دون وجه ومن وقت دون وقت لا كما زعمت الفلاسفة من انه تعالى موجب بالذات لا فاعل بالارادة والنجارية من انه مريد لذاته لا كما زعم بعض المعتزلة من انه مريد بارادة حادثة لا في محل والكرامية من ان ارادته حادثة في ذاته والدليل على ما ذكرنا الآيات الناطقة بعموم اثبات صفة الارادة والمشية له تعالى مع القطع بلزوم قيام صفة الشيء به وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وايضا نظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق الاصلح دليل على كون صانعه قادرا مختارا وكذا حدوثه اذ لو كان صانعه موجبا بالذات لزم قدمه ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة ورؤية الله تعالى بمعنى الانكشاف التام بالبصر وهو معنى اثبات الشيء كما هو بحاسة البصر وذلك انا اذا نظرنا الى البدر ثم غمضنا العين فلا خفاء في انه وان كان منكشفا لدينا في الحالين لكن انكشافه حال النظر اليه اتم واكمل ولنا بالنسبة اليه حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية جائزة في العقل بمعنى ان العقل اذا خلي ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته ما لم يقم له برهان على ذلك مع ان الاصل عدمه وهذا القدر ضروري فمن ادعى الامتناع فعليه البيان وقد استدل اهل الحق على امكان الرؤية بوجهين عقلي وسمعي تقرير الاول انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وهي اما الوجود او الحدوث او الامكان اذ لا رابع يشترك بينهما والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم والامكان عن عدم ضرورة الوجود والعدم

ولا مدخل للعدم في العلية فتعين الوجود وهو مشترك بين الصانع وغيره فيصح ان يرى من حيث تحقق علة الصحة وهي الوجود ويتوقف امتناعها على ثبوت كون شيء من خواص الممكن شرطا او من خواص الواجب مانعا وكذا يصح ان يرى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح وغير ذلك وانما لا يرى بناء على ان الله تعالى لم يخلق في العبد رؤيتها بطريق جري العادة لا بناء على امتناع رؤيتها وحين اعترض بان الصحة عدمية فلا تستدعي علة ولو سلم فالواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات كالحرارة بالشمس والنار فلا تستدعي علة مشتركة ولو سلم فالعدمي يصلح علة للعدمي ولو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود بل وجود كل شيء عينه اجيب بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا ثم لا يجوز ان يكون خصوصية الجسم او العرض لانا اول ما نرى شبحا من بعيد انما ندرك منه هوية ما دون خصوصية جوهرية او عرضية او انسانية او فرسية ونحو ذلك وبعد رؤيته برؤية واحدة متعلقة بهويته قد نقدر على تفصيله الى ما فيه من الجواهر والاعراض وقد لا نقدر فمتعلق الرؤية هو كون الشيء له هوية ما وهو المعنى بالوجود واشتراكه ضروري وفيه نظر لجواز ان يكون متعلق الرؤية هي الجسمية وما يتبعها من الاعراض من غير اعتبار خصوصية والثاني ان موسى عليه السلام قد سال الرؤية بقوله رب ارني انظر اليك فلو لم يكن ممكنا لكان طلبها جهلا بما يجوز في ذات الله تعالى وما لا يجوز او سفها وعبثا وطلبا للمحال والانبياء منزهون عن ذلك وان الله تعالى قد علق الرؤية باستقرار الجبل

حرس بطور سینا ارنی مگوی بگذر که سوال نه بیرزد بجواب لن ترانی

وهو امر ممكن في نفسه والمعلق بالممكن ممكن لان معناه الاخبار بثبوت المعلق
عند ثبوت المعلق به والمحال لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة وقد اعترض عليه بوجوه
اقواها ان سوال موسى عليه السلام كان لاجل قومه حيث قالوا لن نؤمن لك حتى
نرى الله جهرة فسال ليعلموا امتناعها كما علمه هو وبانا لا نسلم ان المعلق عليه ممكن بل
هو استقرار الجبل حال تحركه وهو محال واجيب بان كلا من ذلك خلاف الظاهر ولا ضرورة في
ارتكابه على ان القوم ان كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى عليه السلام ان الرؤية
ممتنعة وان كانوا كفارا لم يصدقوه في حكم الله بالامتناع وايا ما كان يكون السوال
عبثا والاستقرار حال التحرك ايضا ممكن بان يقع السكون بدل الحركة وانما المحال اجتماع الحركة
والسكون وواجب بالنقل ورد الدليل السمعي بايجاب رؤية المؤمنين له تعالى
في دار الآخرة اما الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة واما السنة
فقوله عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وهو مشهور رواه احد
وعشرون من اكابر الصحابة واما الاجماع فهو ان الامة كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية
في الآخرة وان الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها ثم ظهرت مقالة المخالفين
وشاعت شبههم وتاويلاتهم واقوى شبههم من العقليات ان الرؤية مشروطة بكون
المرئي في مكان وجهة ومقابلة من الرائي وثبوت مسافة بينهما بحيث لا يكون في
غاية القرب ولا في غاية البعد واتصال شعاع من الباصرة بالمرئي وكل ذلك محال في حق

الله تعالى والجواب منع الاشتراط واليه اشار بقوله فيرى لا في مكان ولا على جهة من مقابلة
او اتصال شعاع او ثبوت مسافة بين الرائي وبين الله تعالى وقياس الغائب على الشاهد
فاسد وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى ايانا وفيه نظر لان الكلام في الرؤية
بحاسة البصر فان قيل لو كان جائز الرؤية والحاسة سليمة لوجب ان يرى والا لجاز
ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وانه سفسطة قلنا ممنوع فان الرؤية عندنا بخلق الله
تعالى فلا يجب عند اجتماع الشرائط ومن السمعيات قوله تعالى لا تدركه الابصار والجواب
بعد تسليم كون الابصار للاستغراق وافادته عموم السلب لا سلب العموم وكون
الادراك هو الرؤية مطلقا لا الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئي انه لا دلالة فيه على
عموم الاوقات والاحوال وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية اذ لو امتنعت
لما حصل التمدح بنفيها كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها وانما التمدح في
ان يمكن رؤيته ولا يرى للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء وان جعلنا الادراك عبارة عن الرؤية
على وجه الاحاطة بالجوانب والحدود فدلالة الآية على جواز الرؤية بل على تحققها
اظهر لان المعنى انه مع كونه مرئيا لا يدرك بالابصار لتعاليه عن التناهي والاتصاف
بالحدود والجوانب ومنها ان الآيات الواردة في سوال الرؤية مقرونة بالاستعظام
والاستنكار والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم في طلبها لا لامتناعها والا
لمنعهم موسى عليه السلام عن ذلك كما فعل حين سالوا ان يجعل لهم آلهة فقال بل انتم قوم

تجهلون ويراد بالامكان الرؤية في الدنيا ولهذا اختلفت الصحابة رضي الله عنهم

في ان النبي صلعم هل رأى ربه ليلة المعراج ام لا والاختلاف في الوقوع دليل الامكان

واما الرؤية في المنام فقد حكيت عن كثير من السلف ولاخفاء في انها نوع مشاهدة

تكون بالقلب دون العين والله تعالى خالق لافعال العباد من الكفر والايمان والطاعة

والعصيان لا كما زعمت المعتزلة ان العبد خالق لافعاله وقد كانت الاوائل منهم يتحاشون

عن اطلاق لفظ الخالق على العبد ويكتفون بلفظ الموجد والمخترع ونحو ذلك

وحين رأى الجبائي واتباعه ان معنى الكل واحد وهو المخرج من العدم الى الوجود

تجاسروا على اطلاق لفظ الخالق احتج اهل الحق بوجوه الاول ان العبد لو كان

خالقا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها ضرورة ان ايجاد الشيء بالقدرة والاختيار

لا يكون الا كذلك واللازم باطل فان المشي من موضع الى موضع قد يشتمل على سكنات

متخللة وعلى حركات بعضها اسرع وبعضها ابطأ ولا شعور للماشي بذلك وليس

هذا ذهولا عن العلم بل لو سئل لم يعلم وهذا في اظهر افعاله واما اذا تأملت في حركات

اعضائه في المشي والاخذ والبطش ونحو ذلك وما يحتاج اليه من تحريك العضلات

وتمديد الاعصاب ونحو ذلك فالامر اظهر الثاني النصوص الواردة في ذلك كقوله تعالى والله

خلقكم وما تعملون اي عملكم على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير او معمولكم

على ان ما موصولة ويشمل الافعال لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى او للعبد

لم نرد بالفعل المعنى المصدري الذي هو الايجاد والايقاع بل الحاصل بالمصدر الذي

هو متعلق الايجاد والايقاع اعني ما نشاهده من الحركات والسكنات مثلا وللذهول عن

هذه النكتة قد يتوهم ان الاستدلال بالآية موقوف على كون ما مصدرية وكقوله تعالى

خالق كل شيء اي ممكن بدلالة العقل وكقوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق في مقام التمدح

بالخالقية وكونها مناطا لاستحقاق العبادة لا يقال فالقائل بكون العبد خالقا لافعاله

يكون من المشركين دون الموحدين لانا نقول الاشراك هو اثبات الشريك في

الالوهية بمعنى وجوب الوجود كما للمجوس او بمعنى استحقاق العبادة كما لعبدة الاصنام

والمعتزلة لا يثبتون ذلك بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى لافتقاره الى الاسباب

والآلات التي هي بخلق الله تعالى الا ان مشايخ ما وراء النهر قد بالغوا في تضليلهم في

هذه المسئلة حتى قالوا ان المجوس اسعد حالا منهم حيث لم يثبتوا الا شريكا واحدا والمعتزلة

اثبتوا شركاء لا تحصى واحتجت المعتزلة بانا نفرق بالضرورة بين حركة الماشي وحركة

المرتعش وان الاولى باختياره دون الثانية وبانه لو كان الكل بخلق الله تعالى لبطل قاعدة

التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب وهو ظاهر والجواب ان ذلك انما يتوجه

على الجبرية القائلين بنفي الكسب والاختيار اصلا واما نحن فنثبته على ما نحققه ان شاء

الله تعالى وقد يتمسك بانه لو كان خالقا لافعال العباد لكان هو القائم والقاعد

والآكل والشارب والزاني والسارق الى غير ذلك وهذا جهل عظيم لان المتصف

بالشيء من عالم به وذلك الشيء لا من اوجده او لا يرون ان الله تعالى هو الخالق للسواد
والبياض وسائر القبائح في الاجسام ولا يتصف بذلك وربما يتمسك بقوله تعالى فتبارك
الله احسن الخالقين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والجواب ان الخلق ههنا بمعنى التقدير
وهي اي افعال العباد كلها بارادته ومشيته قد سبق انهما عندنا عبارة عن معنى واحد وحكمه
لا يبعد ان يكون ذلك اشارة الى خطاب التكوين وقضيته اي قضائه وهو عبارة
عن الفعل مع زيادة احكام لا يقال لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضا به لان الرضا
بالقضاء واجب واللازم باطل لان الرضا بالكفر كفر لانا نقول الكفر مقضي لا قضاء والرضا
انما يجب بالقضاء دون المقضي وتقديره وهو تحديد كل مخلوق بحده الذي يوجد من حسن
وقبح ونفع وضر وما يحويه من زمان ومكان وما يترتب عليه من ثواب او عقاب والمقصود تعميم
ارادة الله تعالى وقدرته لما مر ان الكل بخلق الله تعالى وهو يستدعي القدرة والارادة لعدم
الاكراه والاجبار فان قيل فيكون الكافر مجبورا في كفره والفاسق في فسقه فلا يصح تكليفهما
بالايمان والطاعة قلنا انه تعالى اراد منهما الكفر والفسق باختيارهما فلا جبر كما انه علم منهما الكفر
والفسق بالاختيار ولم يلزم تكليف المحال والمعتزلة انكروا ارادة الله تعالى الشرور والقبائح حتى قالوا انه اراد
من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته لا كفره ومعصيته زعما منهم ان ارادة القبيح قبيحة
كخلقه وايجاده ونحن نمنع ذلك بل القبيح كسب القبيح والاتصاف به فعندهم يكون اكثر
ما يقع من افعال العباد على خلاف ارادة الله تعالى وهذا شنيع جدا حكي عن عمرو بن عبيد

انه قال ما الزمني احد مثل ما الزمني مجوسي كان معي في السفينة فقلت له لم لا تسلم
فقال لان الله تعالى لم يرد اسلامي فاذا اراد اسلامي اسلمت فقلت للمجوسي ان الله تعالى
يريد اسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك فقال المجوسي فانا اكون مع الشريك الاغلب
وحكي ان القاضي عبد الجبار الهمداني دخل على الصاحب ابن عباد وعنده ابو اسحاق
الاسفرايني فلما رأى الاستاذ قال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ
على الفور سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء والمعتزلة اعتقدوا ان الامر
يستلزم الارادة والنهي عدم الارادة فجعلوا ايمان الكافر مرادا وكفره غير مراد ونحن نعلم
ان الشيء قد لا يكون مرادا ويؤمر به وقد يكون مرادا وينهى عنه لحكم ومصالح يحيط بها علم الله
تعالى او لانه لا يسأل عما يفعل الا يرى ان السيد اذا اراد ان يظهر على الحاضرين
عصيان عبده يأمره بالشيء ولا يريده منه وقد يتمسك من الجانبين بالآيات وباب
التأويل مفتوح على الفريقين وللعباد افعال اختيارية يثابون بها ان كانت طاعة
ويعاقبون عليها ان كانت معصية لا كما زعمت الجبرية انه لا فعل للعبد اصلا وان حركاته
بمنزلة حركات الجمادات لا قدرة عليها ولا قصد ولا اختيار وهذا باطل لانا نفرق بالضرورة
بين حركة البطش وحركة الارتعاش ونعلم ان الاول باختياره دون الثاني ولانه لو لم يكن
للعبد فعل اصلا لما صح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله ولا اسناد
الافعال التي تقتضي سابقية القصد والاختيار اليه على سبيل الحقيقة مثل صلى وصام

وكتب بخلاف مثل طال الغلام واسود لونه والنصوص القطعية تنفي ذلك كقوله
تعالى جزاء بما كانوا يعملون وقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر الى غير ذلك
فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى وارادته الجبر لازم قطعا لانهما اما ان يتعلقا بوجود الفعل
فيجب او بعدمه فيمتنع ولا اختيار مع الوجوب والامتناع قلنا الله تعالى يعلم ويريد ان العبد
يفعله او يتركه باختياره فلا اشكال فان قيل فيكون فعله الاختياري واجبا او ممتنعا
وهذا ينافي الاختيار قلنا ممنوع فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا مناف
وايضا منقوض بافعال الباري تعالى فان قيل لا معنى لكون العبد فاعلا بالاختيار الا كونه
موجدا لافعاله بالقصد والارادة وقد سبق ان الله تعالى مستقل بخلق الافعال وايجادها
ومعلوم ان المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين قلنا لا كلام في
قوة هذا الكلام ومتانته الا انه لما ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله تعالى وبالضرورة
ان لقدرة العبد وارادته مدخلا في بعض الافعال كحركة البطش دون البعض كحركة
الارتعاش احتجنا في التفصي عن هذا المضيق الى القول بان الله تعالى خالق والعبد
كاسب وتحقيقه ان صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل كسب وايجاد الله تعالى الفعل
عقيب ذلك خلق والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين
فالفعل مقدور الله تعالى بجهة الايجاد ومقدور العبد بجهة الكسب وهذا القدر من المعنى
ضروري وان لم نقدر على ازيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون

كون

فعل العبد بخلق الله تعالى وايجاده مع ما فيه للعبد من القدرة والاختيار وللمشايخ في
الفرق بينهما عبارات مثل ان الكسب ما وقع بآلة والخلق لا بآلة والكسب مقدور وقع
في محل قدرته والخلق لا في محل قدرته والكسب لا يصح انفراد القادر به والخلق يصح فان
قيل فقد اثبتم ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة قلنا الشركة ان يجتمع اثنان على شيء
وينفرد كل منهما بما هو له دون الآخر كشركاء القرية والمحلة وكما اذا جعل العبد خالقا
لافعاله والصانع خالقا لسائر الاعراض والاجسام بخلاف ما اذا اضيف امر الى شيئين
بجهتين مختلفتين كالارض تكون ملكا لله تعالى بجهة التخليق وللعباد بجهة ثبوت
التصرف وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق والى العبد بجهة الكسب فان قيل فكيف كان
كسب القبيح قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم بخلاف خلقه قلنا لانه قد ثبت
ان الخالق حكيم لا يخلق شيئا الا وله عاقبة حميدة وان لم نطلع عليها فجزمنا بان ما
نستقبحه من الافعال قد يكون له فيها حكم ومصالح كما في خلق الاجسام الخبيثة
الضارة المؤلمة بخلاف الكاسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح فجعلنا
كسبه للقبيح مع ورود النهي عنه قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب
والحسن منها اي من افعال العباد وهو ما يكون متعلق المدح في العاجل والثواب
في الآجل والاحسن ان يفسر بما لا يكون متعلقا للذم والعقاب ليشمل المباح
برضاء الله تعالى اي بارادته من غير اعتراض والقبيح منها وهو ما يكون متعلق الذم في

العاجز والعقاب الاجل ليس بحسب ما عليه من الاعراض قال الله تعالى ولا يرضى
لعباده الكفر يعني ان الارادة والمشية والتقدير يتعلق بالكل والرضا والمحبة والامر
لا يتعلق الا بالحسن دون القبيح والاستطاعة مع الفعل خلافا للمعتزلة وهي حقيقة القدرة
التي يكون بها الفعل اشارة الى ما ذكره صاحب التبصرة من انها عرض يخلقه الله تعالى في الحيوان يفعل به
الافعال الاختيارية وهي علة للفعل والجمهور على انها شرط لاداء الفعل لا علة وبالجملة
هي صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب والآلات فان قصد فعل الخير خلق
الله تعالى قدرة فعل الخير وان قصد فعل الشر خلق قدرة فعل الشر فكان هو المضيع لقدرة فعل
الخير فيستحق الذم والعقاب ولهذا ذم الكافرين بانهم لا يستطيعون السمع واذا كانت الاستطاعة
عرضا وجب ان تكون مقارنة للفعل بالزمان لا سابقة عليه والا لزم وقوع الفعل بلا
استطاعة وقدرة عليه لما مر من امتناع بقاء الاعراض فان قيل لو سلم استحالة بقاء
الاعراض فلا نزاع في امكان تجدد الامثال عقيب الزوال فمن اين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة
قلنا انما ندعي لزوم ذلك اذا كانت القدرة التي بها الفعل هي القدرة السابقة واما
اذا جعلتموها المثل المتجدد المقارن فقد اعترفتم بان القدرة التي بها الفعل لا تكون الا
مقارنة ثم ان ادعيتم انه لا بد لها من امثال سابقة حتى لا يمكن الفعل باول ما يحدث
من القدرة فعليكم البيان واما ما يقال لو فرضنا بقاء القدرة السابقة الى آن الفعل
اما بتجدد الامثال واما باستقامة بقاء الاعراض فان قالوا بجواز وجود الفعل بها

في الحالة الاولى فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة وان قالوا
بامتناعه لزم التحكم والترجيح بلا مرجح اذ القدرة بحالها لم تتغير ولم يحدث فيها معنى
لاستحالة ذلك على الاعراض فلم صار الفعل بها في الحالة الثانية واجبا وفي الحالة الاولى
ممتنعا وبهذا يظهر ان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية
وان كل فعل يجب ان يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة حتى يمتنع حدوث الفعل في زمان
حدوث القدرة مع جميع الشرائط ولانه يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء شرط
او وجود مانع ويجب في الثانية لتمام الشرائط مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالين على السواء
ومن ههنا ذهب بعضهم الى انه ان اريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير
فالحق انها مع الفعل والا فقبله واما امتناع بقاء الاعراض فمبني على مقدمات صعبة البيان
وهي ان بقاء الشيء امر محقق زائد عليه وانه يمتنع قيام العرض بالعرض وانه يمتنع قيامهما معا
بالمحل ولما استدل القائلون بكون الاستطاعة قبل الفعل بان التكليف حاصل قبل الفعل
ضرورة ان الكافر مكلف بالايمان وتارك الصلوة مكلف بها بعد دخول الوقت فلو لم تكن
الاستطاعة متحققة لزم تكليف العاجز وهو باطل اشار الى الجواب بقوله ويقع هذا الاسم
يعني لفظ الاستطاعة على سلامة الاسباب والآلات والجوارح كما في قوله تعالى ولله
على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فان قيل الاستطاعة صفة المكلف
وسلامة الاسباب والآلات ليست صفة له فكيف يصح تفسيرها بها قلنا المراد سلامة الاسباب

والمكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك حيث يقال هو ذو سلامة اسباب الالة
الشرعية لانه يشتق منه اسم فاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة وصحة التكليف يعتمد على هذه
الاستطاعة التي هي سلامة الاسباب والالات لا الاستطاعة بالمعنى الاول فان اريد بالعجز عدم الاستطاعة
بالمعنى الاول فلا نم استحالة تكليف العاجز وان اريد بالمعنى الثاني فلا نم لزومه لجواز ان
يحصل قبل الفعل سلامة الاسباب والالات وان لم يحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل وقد يجاب
بان القدرة صالحة للضدين عند ابي حنيفة رضي الله عنه حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر هي بعينها
القدرة التي تصرف الى الايمان لا اختلاف الا في التعلق وهو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة
فالكافر قادر على الايمان المكلف به الا انه صرف قدرته الى الكفر وضيع باختياره صرفها الى
الايمان فاستحق الذم والعقاب ولا يخفى ان في هذا الجواب تسليما لكون القدرة قبل الفعل
لان القدرة على الايمان في حال الكفر يكون قبل الايمان لا محالة فان اجيب بان المراد ان القدرة
وان صلحت للضدين لكنها من حيث التعلق باحدهما لا تكون الا معه حتى ان ما يلزم مقارنتها
للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها للترك هي القدرة المتعلقة به
واما نفس القدرة فقد تكون متقدمة متعلقة بالضدين قلنا هذا مما لا يتصور فيه نزاع بل هو لغو
من الكلام فليتأمل ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه سواء كان ممتنعا في نفسه
كجمع الضدين او ممكنا كخلق الجسم واما ما يمتنع بناء على ان الله تعالى علم خلافه او اراد خلافه
كايمان الكافر وطاعة العاصي فلا نزاع في وقوع التكليف به لكونه مقدورا للمكلف بالنظر

الى

الى نفسه ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
والامر في قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء للتعجيز دون التكليف وقوله تعالى حكاية عن
ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ليس المراد بالتحميل هو التكليف بل ايصال ما لا يطاق من
العوارض اليهم وانما النزاع في الجواز فمنعه المعتزلة بناء على القبح العقلي وجوزه الاشعري
لانه لا يقبح من الله تعالى شيء وقد يستدل بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها على نفي
الجواز وتقريره انه لو كان جائزا لما لزم من فرض وقوعه محال ضرورة ان استحالة اللازم توجب
استحالة الملزوم تحقيقا لمعنى اللزوم لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى وهو محال وبهذا يتبين
في بيان استحالة كل ما تعلق علم الله تعالى او ارادته او اختياره بعدم وقوعه وحله انا لا نم
ان كل ما يكون ممكنا في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال وانما يجب ذلك لو لم يعرض له الامتناع
بالغير والا لجاز ان يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير الا يرى ان الله تعالى لما اوجد العالم
بقدرته واختياره فعدمه ممكن في نفسه مع انه يلزم من فرض وقوعه تخلف المعلول
عن علته التامة وهو محال والحاصل ان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر الى ذاته
واما بالنظر الى امر زائد على نفسه فلا نم انه لا يلزم المحال وما يوجد من الالم في المضروب
عقيب ضرب انسان والانكسار في الزجاج عقيب كسر انسان فيه وكل ذلك يصلح محلا للخلاف
في انه هل للعبد صنع فيه ام لا وما اشبهه كالموت عقيب القتل كل ذلك مخلوق الله تعالى
لما مر من ان الخالق هو الله تعالى وحده وان كل الممكنات مستندة اليه بلا واسطة والمعتزلة

لما اسند بعض الافعال الى غيره تعالى قالوا ان كان الفعل صادرا عن الفاعل لا بتوسط
فعل آخر فهو بطريق المباشرة والا فبطريق التوليد ومعناه ان يوجب فعل لفاعله فعلا
آخر كحركة اليد توجب حركة المفتاح والالم متولد من الضرب والانكسار من الكسر وليست مخلوقة
لله تعالى وعندنا الكل بخلق الله تعالى لا صنع للعبد في تخليقه والاولى ان لا يقيد بالتخليق لان
ما يسمونه متولدات لا صنع للعبد فيه اصلا اما التخليق فلاستحالته من العبد واما
الاكتساب فلاستحالة الاكتساب بما ليس قائما بمحل القدرة ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصولها
بخلاف افعاله الاختيارية والمقتول ميت باجله اي الوقت المقدر لموته لا كما زعم بعض المعتزلة
من ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل لنا ان الله تعالى قد حكم بآجال العباد على ما علم من غير تردد
وبانه اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون واحتجت المعتزلة بالاحاديث
الواردة في ان بعض الطاعات تزيد في العمر وبانه لو كان ميتا باجله لما استحق القاتل ذما
ولا عقابا ولا دية ولا قصاصا اذ ليس موت المقتول بخلقه ولا بكسبه والجواب عن الاول
ان الله تعالى كان يعلم انه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره اربعين سنة لكنه علم انه يفعلها ويكون
عمره سبعين سنة فنسبت هذه الزيادة الى تلك الطاعة بناء على علم الله تعالى انه لولاها لما كانت
هذه الزيادة وعن الثاني ان وجوب العقاب والضمان على القاتل تعبدي لارتكابه المنهي
وكسبه الفعل الذي يخلق الله تعالى عقيبه الموت بطريق جري العادة فان القتل فعل القاتل
كسبا وان لم يكن خلقا والموت قائم بالميت مخلوق لله تعالى لا صنع للعبد فيه تخليقا ولا اكتسابا

ومبنى

ومبنى هذا الاختلاف على ان الموت وجودي بدليل قوله تعالى خلق الموت والحيوة
والاكثرون على انه عدمي ومعنى خلق الموت قدره والاجل واحد لا كما زعم الكعبي ان للمقتول
اجلين القتل والموت وانه لو لم يقتل لعاش الى اجله الذي هو الموت ولا كما زعمت الفلاسفة
ان للحيوان اجلا طبيعيا هو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين واجالا
اخترامية بحسب الآفات والامراض والحرام رزق لان الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان
فيأكله وذلك قد يكون حلالا وقد يكون حراما وهذا اولى من تفسيره بما يتغذى به الحيوان
لخلوه عن معنى الاضافة الى الله تعالى مع انه معتبر في مفهوم الرزق وعند المعتزلة الحرام ليس برزق
لانهم فسروه تارة بمملوك يأكله المالك وتارة بما لا يمنع من الانتفاع به وذلك لا يكون الا
حلالا لكن يلزم على الاول ان لا يكون ما تأكله الدواب رزقا وعلى الوجهين ان من اكل الحرام
طول عمره لم يرزقه الله تعالى اصلا ومبنى هذا الاختلاف على ان الاضافة الى الله تعالى معتبرة في
مفهوم الرزق وانه لا رازق الا الله تعالى وحده وان العبد يستحق الذم والعقاب
على اكل الحرام وما يكون مستندا الى الله تعالى لا يكون قبيحا ومرتكبه لا يستحق الذم والعقاب
والجواب ان ذلك لسوء مباشرة اسبابه باختياره وكل يستوفي رزق نفسه حلالا
كان او حراما لحصول التغذي بهما جميعا ولا يتصور ان لا يأكل انسان رزقه
او يأكل غيره رزقه لان ما قدره الله تعالى غذاء لشخص يجب ان يأكله ويمتنع ان يأكله غيره
واما بمعنى الملك فلا يمتنع والله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء بمعنى خلق الضلالة

والاهتداء الا الخالق وصح وفي التقييد بالمشية اشارة الى انه ليس الهداية بيان

طريق الحق لانه عام في حق الكل ولا الايصال عبارة عن وجدان العبد ضالا او تسميته ضالا

اذ لا معنى لتعلق ذلك بمشية الله تعالى ثم قد يضاف الهداية الى النبي صلعم مجازا بطريق التسبيب

كما يسند الى القرآن وقد يسند الاضلال الى الشيطان مجازا كما يسند الى الاصنام ثم المذكور

في كلام المشايخ ان الهداية عندنا خلق الاهتداء ومثل هداه الله تعالى فلم يهتد مجاز عن الدلالة والدعوة

الى الاهتداء وعند المعتزلة بيان طريق الصواب وهو باطل لقوله تعالى انك لا تهدي من احببت

ولقوله عليه السلام اللهم اهد قومي مع انه بيّن الطريق ودعاهم الى الاهتداء والمشهور ان

الهداية عند المعتزلة هي الدلالة الموصلة الى المطلوب وعندنا الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب

سواء حصل الوصول والاهتداء او لم يحصل وما هو الاصلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى

والا لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة ولما كان له منة على العباد واستحقاق شكر

في الهداية وافاضة انواع الخيرات لكونها اداء للواجب ولما كان امتنانه على النبي صلعم

فوق امتنانه على ابي جهل لعنه الله اذ فعل بكل منهما غاية مقدوره من الاصلح له ولما كان

لسؤال العصمة والتوفيق وكشف الضراء والبسط في الخصب والرخاء معنى لان ما

لم يفعله في حق كل احد فهو مفسدة له يجب على الله تعالى تركها ولما بقي في قدرة الله تعالى بالنسبة الى مصالح العباد

شيء اذ قد اتى بالواجب ولعمري ان مفاسد هذا الاصل اعني وجوب الاصلح بل اكثر اصول المعتزلة

اظهر من ان يخفى واكثر من ان يحصى وذلك لقصور نظرهم في المعارف الالهية ورسوخ

قياس

قياس الغائب على الشاهد في طباعهم وغاية تشبثهم في ذلك ان ترك الاصلح يكون بخلا

وسفها وجوابه ان منع ما يكون حق المانع وقد ثبت بالادلة القاطعة كرمه وحكمته وعلمه بالعواقب

يكون محض عدل وحكمة ثم ليت شعري ما معنى وجوب الشيء على الله تعالى اذ ليس معناه استحقاق

تاركه الذم والعقاب وهو ظاهر ولا لزوم صدوره عنه بحيث لا يتمكن من الترك بناء على استلزامه

محالا من سفه او جهل او عبث او بخل او نحو ذلك لانه رفض لقاعدة الاختيار وميل الى الفلسفة

الظاهرة العوار وعذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين خص البعض لان منهم من لا يريد الله تعالى

تعذيبه فلا يعذب وتنعيم اهل الطاعة في القبر بما يعلمه الله تعالى ويريده وهذا اولى مما وقع في عامة

الكتب من الاقتصار على اثبات عذاب القبر دون تنعيمه بناء على ان النصوص الواردة

فيه اكثر وعلى ان عامة اهل القبور كفار وعصاة فالتعذيب بالذكر اجدر وسؤال منكر ونكير وهما ملكان

يدخلان القبر فيسألان العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه قال السيد ابو شجاع ان للصبيان

سؤالا وكذا للانبياء عند البعض ثابت كل من هذه الامور بالدلائل السمعية لانها امور

ممكنة اخبر بها الصادق على ما نطقت به النصوص قال الله تعالى النار يعرضون عليها غدوا

وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وقال الله تعالى اغرقوا

فادخلوا نارا وقال النبي عليه السلام استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه

وقال عليه السلام يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت نزلت في عذاب القبر اذا

قيل له من ربك وما دينك ومن نبيك فيقول ربي الله وديني الاسلام ونبيي محمد وقال

جملة مستانفة او النار خبر محذوف

ويعرضون استيناف للبيان او بدل

ويعرضون حال منها او من الاول وقرئت

منصوبة على الاختصاص او باضمار فعل

يفسره يعرضون مثل يصلون فان عرضهم على

النار احراقهم بها من قولهم عرض الاسارى

على السيف اذا قتلوا به وذلك لارواحهم وذلك

لان ارواحهم في اجواف طير سود يعرض

على النار بكرة وعشيا الى يوم القيمة وذكر الوقتين

يحتمل التخصيص والتابيد وفيه دليل على بقاء

النفس وعذاب القبر ويوم تقوم الساعة اي

... الدنيا فاذا قامت الساعة قيل لهم

ادخلوا آل فرعون ...

اشد عذاب ... فانه اشد مما كانوا

... الخ

عليه السلام اذا قبر الميت اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال لاحدهما المنكر وللآخر النكير

الحديث وقال عليه السلام القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران

وبالجملة الاحاديث الواردة في هذا المعنى وفي كثير من احوال الآخرة متواترة المعنى وان لم يبلغ

آحادها حد التواتر وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض لان الميت جماد لا حياة له

ولا ادراك فتعذيبه محال والجواب انه يجوز ان يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء او في بعضها نوعا من الحيوة قدر

ما يدرك الم العذاب او لذة التنعيم وهذا لا يستلزم اعادة الروح الى بدنه ولا ان يتحرك ويضطرب

او يرى اثر العذاب عليه حتى ان الغريق في الماء او المأكول في بطون الحيوانات او

المصلوب في الهواء يعذب وان لم نطلع عليه ومن تأمل في عجائب ملكه وملكوته وغرائب

قدرته وجبروته لم يستبعد امثال ذلك فضلا عن الاستحالة واعلم انه لما كان احوال القبر مما

هو متوسط بين امر الدنيا والآخرة افردها بالذكر ثم اشتغل ببيان حقية الحشر وتفاصيل

ما يتعلق بامور الآخرة ودليل الكل انها امور ممكنة اخبر بها الصادق ونطق بها الكتاب

والسنة فتكون ثابتة وصرح بحقية كل منها تحقيقا وتأكيدا واعتناء بشأنه فقال والبعث

وهو ان يبعث الله الموتى من القبور بان يجمع اجزاءهم الاصلية ويعيد الارواح اليها

حق لقوله تعالى ثم انكم يوم القيمة تبعثون وقوله تعالى قل يحييها الذي انشأها اول مرة الى غير ذلك

من النصوص القاطعة الناطقة بحشر الاجساد وانكره الفلاسفة بناء على امتناع اعادة المعدوم بعينه

وهو مع انه لا دليل لهم عليه يعتد به غير مضر بالمقصود لان مرادنا ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية للانسان

وبعد

ويعيد روحه اليه سواء سمي ذلك اعادة المعدوم بعينه او لم يسم وبهذا سقط ما قالوا انه لو اكل

انسان انسانا بحيث صار جزءا منه فتلك الاجزاء اما ان تعاد فيهما وهو محال او في احدهما فلا يكون الآخر معادا

بجميع اجزائه وذلك لان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره والاجزاء المأكولة

فضلة في الآكل لا اصلية فان قيل هذا قول بالتناسخ لان البدن الثاني ليس هو الاول لما ورد في

الحديث من ان اهل الجنة جرد مرد وان الجهنمي ضرسه مثل احد ومن ههنا قال من قال ما من مذهب الا

وللتناسخ فيه قدم راسخ قلنا انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثاني مخلوقا من الاجزاء الاصلية

للبدن الاول وان سمي مثل ذلك تناسخا كان نزاعا في مجرد الاسم ولا دليل على استحالة اعادة

الروح الى مثل هذا البدن بل الادلة قائمة على حقيته سواء سمي تناسخا ام لا والوزن حق لقوله

تعالى والوزن يومئذ الحق والميزان عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال والعقل قاصر عن ادراك

كيفيته وانكره المعتزلة لان الاعمال اعراض ان امكن اعادتها لم يمكن وزنها ولانها معلومة

لله تعالى فوزنها عبث والجواب انه قد ورد في الحديث ان كتب الاعمال هي التي توزن فلا اشكال وعلى تقدير

تسليم كون افعال الله تعالى معللة بالاغراض لعل في الوزن حكمة لا نطلع عليها وعدم اطلاعنا على الحكمة

لا يوجب العبث والكتاب المثبت فيه طاعات العباد ومعاصيهم يؤتى للمؤمنين بايمانهم

وللكفار بشمائلهم ووراء ظهورهم حق لقوله تعالى ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا وقوله تعالى

فاما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وسكت عن ذكر الحساب اكتفاء

بالكتاب وانكره المعتزلة زعما منهم انه عبث والجواب ما مر والسؤال حق لقوله عليه السلام

ان الله يدني المؤمن فيضع عليه كنفه ويستره فيقول اتعرف ذنب كذا اتعرف ذنب كذا
فيقول نعم اي رب حتى قرره بذنوبه وراى في نفسه انه قد هلك قال سترتها عليك في
الدنيا وانا اغفرها لك اليوم فيعطى كتاب حسناته واما الكفار والمنافقون فينادى بهم على رؤس
الخلائق هؤلاء الذين كذبوا على ربهم الا لعنة الله على الظالمين والحوض حق لقوله تعالى
انا اعطيناك الكوثر ولقوله عليه السلام حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء وماؤه ابيض من اللبن
وريحه اطيب من المسك وكيزانه اكثر من نجوم السماء من يشرب منها فلا يظمأ ابدا والاحاديث فيه
كثيرة والصراط حق وهو جسر ممدود على متن جهنم ادق من الشعر واحد من السيف
يعبره اهل الجنة وتزل به اقدام اهل النار وانكره اكثر المعتزلة لانه لا يمكن العبور عليه وان امكن
فهو تعذيب للمؤمنين والجواب ان الله تعالى قادر على ان يمكن من العبور عليه ويسهله على المؤمنين
حتى ان منهم من يجوزه كالبرق الخاطف ومنهم كالريح الهابة ومنهم كالجواد الى غير ذلك
مما ورد في الحديث والجنة حق والنار حق لان الآيات والاحاديث الواردة في اثباتهما
اشهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى وتمسك المنكرون بان الجنة موصوفة بان عرضها كعرض السماء
والارض وهذا في عالم العناصر محال وفي عالم الافلاك او في عالم آخر خارج عنه مستلزم لجواز
الخرق والالتيام وهو باطل قلنا هذا مبني على اصلكم الفاسد وقد تكلمنا عليه في موضعه
وهما اي الجنة والنار مخلوقتان الآن موجودتان تكرير وتاكيد وزعم اكثر المعتزلة انهما انما
تخلقان يوم الجزاء لنا قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة والآيات الظاهرة في اعدادهما

مثل

مثل اعدت للمتقين اعدت للكافرين اذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر فان عورض
بمثل قوله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا
قلنا يحتمل الحال والاستمرار ولو سلم فقصة آدم تبقى سالمة عن المعارض قالوا لو
كانتا موجودتين لما جاز هلاك اكل الجنة لقوله تعالى اكلها دائم لكن اللازم باطل لقوله تعالى
كل شيء هالك الا وجهه قلنا لا خفاء في انه لا يمكن دوام اكل الجنة بعينه وانما المراد بالدوام
انه اذا فني منه شيء جيء ببدله وهذا لا ينافي الهلاك لحظة على ان الهلاك لا يستلزم
الفناء بل يكفي الخروج عن الانتفاع به ولو سلم فيجوز ان يكون المراد ان كل شيء
ممكن فهو هالك في حد ذاته بمعنى ان الوجود الامكاني بالنظر الى الوجود الواجبي
بمنزلة العدم باقيتان لا تفنيان ولا يفنى اهلهما اي دائمتان لا يطرأ عليهما عدم
مستمر لقوله تعالى في حق الفريقين خالدين فيها ابدا واما ما قيل من انهما تهلكان
ولو لحظة تحقيقا لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فلا ينافي البقاء بهذا المعنى على انك قد
عرفت انه لا دلالة في الآية على الفناء وذهبت الجهمية الى انهما تفنيان ويفنى
اهلهما وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع ليس عليه شبهة فضلا
عن حجة والكبيرة قد اختلفت الروايات فيها فروى ابن عمر رضي الله عنهما انها تسعة الشرك
بالله تعالى وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار عن الزحف

والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم وزاد ابو هريرة رضي الله عنه اكل الربا وزاد علي رضي الله عنه السرقة وشرب الخمر وقيل ما كان مفسدته مثل مفسدة شيء مما ذكر او اكثر منه وقيل كل ما توعد عليه الشارع بخصوصه وقيل كل معصية اصر عليها العبد فهي كبيرة وكل ما استغفر عنها فهي صغيرة وقال صاحب الكفاية الحق انهما اسمان اضافيان لا يعرفان بذاتيهما فكل معصية اضيفت الى ما فوقها فهي صغيرة وان اضيفت الى ما دونها فهي كبيرة والكبيرة المطلقة هي الكفر اذ لا ذنب اكبر منه وبالجملة المراد ههنا ان الكبيرة التي هي غير الكفر لا تخرج العبد المؤمن من الايمان لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الايمان خلافا للمعتزلة حيث زعموا ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وهذا هو المنزلة بين المنزلتين بناء على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان ولا تدخله اي العبد المؤمن في الكفر خلافا للخوارج فانهم ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة بل الصغيرة ايضا كافر وانه لا واسطة بين الايمان والكفر لنا وجوه الاول ما سيجيء من ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبي فلا يخرج المؤمن عن الاتصاف به الا بما ينافيه ومجرد الاقدام على الكبيرة لغلبة شهوة او حمية او انفة او كسل خصوصا اذا اقترن به خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة لا ينافيه نعم اذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف كان كفرا لكونه علامة للتكذيب ولا نزاع في ان من المعاصي

ما جعله الشارع امارة للتكذيب وعلم كونه كذلك بالادلة الشرعية كسجود الصنم والقاء المصحف في القاذورات والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك مما ثبت بالادلة انه كفر وبهذا ينحل ما يقال ان الايمان اذا كان عبارة عن التصديق والاقرار ينبغي ان لا يصير المقر المصدق كافرا بشيء من افعال الكفر والفاظه ما لم يتحقق منه التكذيب او الشك الثاني الآيات والاحاديث الناطقة باطلاق المؤمن على العاصي كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى وقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا وقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الآية وهي كثيرة الثالث اجماع الامة من عصر النبي عليه السلام الى يومنا هذا بالصلاة على من مات من اهل القبلة من غير توبة والدعاء والاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق على ان ذلك لا يجوز لغير المؤمن احتجت المعتزلة بوجهين الاول ان الامة بعد اتفاقهم على ان مرتكب الكبيرة فاسق اختلفوا في انه مؤمن وهو مذهب اهل السنة والجماعة او كافر وهو قول الخوارج او منافق وهو قول الحسن البصري فاخذنا بالمتفق عليه وتركنا المختلف فيه وقلنا هو فاسق وليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق والجواب ان هذا احداث للقول المخالف لما اجمع عليه السلف من عدم المنزلة بين المنزلتين فيكون باطلا الثاني انه ليس بمؤمن لقوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا جعل المؤمن مقابلا للفاسق وقوله عليه السلام لا يزني الزاني وهو مؤمن لا ايمان لمن لا امانة له

ولا كافر لما تواتر من الحجج ان الامة كانوا لا يقتلونه ولا يجرون عليه احكام المرتدين
ويدفنونه في مقابر المسلمين والجواب ان الفاسق في الآية هو الكافر فان الكفر من اعظم
الفسوق والحديث وارد على سبيل التغليظ والمبالغة في الزجر عن المعاصي بدليل الآيات
والاحاديث الدالة على ان الفاسق مؤمن حتى قال عليه السلام لابي ذر لما بالغ في السؤال وان
زنى وان سرق على رغم انف ابي ذر واحتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة في ان الفاسق
كافر كقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم
الفاسقون وقوله عليه السلام من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر وفي ان العذاب مختص بالكافر كقوله تعالى ان
العذاب على من كذب وتولى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى وقوله ان الخزي اليوم
والسوء على الكافرين الى غير ذلك والجواب انها متروكة الظاهر للنصوص
القاطعة على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر والاجماع المنعقد على ما مر والخوارج خوارج عما
انعقد عليه الاجماع فلا اعتداد بهم والله لا يغفر ان يشرك به باجماع المسلمين لكنهم اختلفوا في
انه هل يجوز عقلا ام لا فذهب بعضهم الى انه يجوز عقلا وانما علم عدمه بدليل السمع وبعضهم
الى انه يمتنع عقلا لان قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن والكفر نهاية في الجناية لا يحتمل الاباحة
ورفع الحرمة اصلا فلا يحتمل العفو ورفع الغرامة وايضا الكافر يعتقده حقا ولا يطلب له
عفوا ومغفرة فلم يكن العفو عنه حكمة وايضا هو اعتقاد الابد فيوجب جزاء الابد وهذا بخلاف
سائر الذنوب ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر مع التوبة او بدونها

خلافا

خلافا للمعتزلة وفي تقرير الحكم ملاحظة للآية الدالة على ثبوته والآيات والاحاديث في
هذا المعنى كثيرة والمعتزلة يخصصونها بالصغائر وبالكبائر المقرونة بالتوبة وتمسكوا بوجهين
الاول الآيات والاحاديث الواردة في وعيد العصاة والجواب انها على تقدير عمومها
انما تدل على الوقوع دون الوجوب وقد كثرت النصوص في العفو فيخصص المذنب المغفور
عن عمومات الوعيد وزعم بعضهم ان الخلف في الوعيد كرم فيجوز من الله تعالى والمحققون على خلافه
كيف وهو تبديل للقول وقد قال الله تعالى ما يبدل القول لدي والثاني ان المذنب اذا علم
انه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك تقريرا له على الذنب واغراء للغير عليه وهذا ينافي حكمة ارسال الرسل
والجواب ان مجرد جواز العفو لا يوجب ظن عدم العقاب فضلا عن العلم كيف والعمومات
الواردة في الوعيد المقرونة بغاية من التهديد ترجح جانب الوقوع بالنسبة الى كل واحد
وكفى به زاجرا ويجوز العقاب على الصغيرة سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة ام لا لدخولها تحت قوله تعالى
ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ولقوله تعالى لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصيها والاحصاء انما
يكون بالسؤال والمجازاة الى غير ذلك من الآيات والاحاديث وذهب بعض المعتزلة الى انه اذا اجتنب
الكبائر لم يجز تعذيبه لا بمعنى انه يمتنع عقلا بل بمعنى انه لا يجوز ان يقع لقيام الادلة السمعية على
انه لا يقع كقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم واجيب بان الكبيرة المطلقة
هي الكفر لانه الكامل وجمع الاسم بالنظر الى انواع الكفر وان كان الكل ملة واحدة في الحكم او الى افراده
القائمة بافراد المخاطبين على ما تمهد من قاعدة ان مقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام الآحاد

بالاحاد كقوله ركب القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم والعفو عن الكبيرة لما مذكور فيما سبق
الا انه اعاده ليعلم ان ترك المواخذة على الذنب يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه
لفظ المغفرة وليتعلق به قوله اذا لم يكن عن استحلال والاستحلال كفر لما فيه من التكذيب
المنافي للتصديق وبهذا يأول النصوص الدالة على تخليد العصاة في النار او على سلب اسم الايمان
عنهم والشفاعة ثابتة للرسل والاخيار في حق اهل الكبائر بالمستفيض من الاخبار
خلافا للمعتزلة وهذا مبني على ما سبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة فبالشفاعة
اولى وعندهم لما لم يجز لم تجز لنا قوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وقوله تعالى فما
تنفعهم شفاعة الشافعين فان اسلوب هذا الكلام يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة
والا لما كان لنفي نفعها عن الكافرين عند القصد الى تقبيح حالهم وتحقيق يأسهم معنى لان
مثل هذا المقام يقتضي ان يوسموا بما يخصهم لا بما يعمهم وغيرهم وليس المراد ان تعليق الحكم
بالكافر يدل على نفيه عما عداه حتى يرد عليه انه انما يقوم حجة على من يقول بمفهوم المخالفة
وقوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وهو مشهور بل الاحاديث في باب الشفاعة
متواترة المعنى واحتجت المعتزلة بمثل قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل
منها شفاعة وقوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع والجواب بعد تسليم دلالتها
على العموم في الاشخاص والازمان والاحوال انه يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة
ولما كان اصل العفو والشفاعة ثابتا بالادلة القطعية من الكتاب والسنة والاجماع قالت المعتزلة بالعفو عن الصغائر مطلقا وعن

الكبائر بعد التوبة وبالشفاعة لزيادة الثواب وكلاهما فاسد اما الاول فلان
التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحقان العذاب عندهم فلا معنى للعفو
واما الثاني فلان النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجناية واهل
الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار وان ماتوا من غير توبة لقوله تعالى فمن يعمل مثقال
ذرة خيرا يره ونفس الايمان عمل خير لا يمكن ان يرى جزاءه قبل دخول النار ثم يدخل النار
لانه باطل بالاجماع فتعين الخروج من النار ولقوله تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات
وقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا الى غير ذلك من النصوص
الدالة على كون المؤمن من اهل الجنة مع ما سبق من الادلة القاطعة على ان العبد لا يخرج
بالمعصية عن الايمان وايضا الخلود في النار من اعظم العقوبات وقد جعل جزاء الكفر الذي هو
من اعظم الجنايات فلو جوزي به غير الكافر كان زيادة على قدر الجناية فلا يكون عدلا
وذهبت المعتزلة الى ان من ادخل النار فهو خالد فيها لانه اما كافر او صاحب كبيرة مات
بلا توبة اذ المعصوم والتائب وصاحب الصغيرة اذا اجتنب الكبائر ليسوا من اهل
العذاب على ما سبق من اصولهم والكافر مخلد بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة
بلا توبة لوجهين الاول انه يستحق العذاب وهو مضرة خالصة دائمة فينافي
استحقاق الثواب الذي هو منفعة خالصة دائمة والجواب منع قيد الدوام بل منع الاستحقاق
عدل فان شاء عفى وان شاء عذبه مدة ثم يدخل الجنة ثم النصوص الدالة على الخلود

وجدت بخط المولى السعيد سعد الملة والدين نور الله قبره انه كتب سمعت من الثقة يقول وروايته
انه سمع من بعض افاضل الدهر انه وجد بخط الامام حجة الاسلام الغزالي نور الله مضجعه مكتوبا على بعض مصنفاته
يقال لي الغزالي بالتشديد وانما انا الغزالي بالتخفيف منسوب الى قرية من قرى مدينة طوس
يقال لها غزالة

كقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله
ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته
فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والجواب ان قاتل المؤمن لكونه مؤمنا لا يكون
الا كافرا وكذا من تعدى جميع الحدود وكذا من احاطت به خطيئته وشملته من كل جانب
ولو سلم فالخلود قد يستعمل في المكث الطويل كقولهم سجن مخلد ولو سلم فمعارض بالنصوص
الدالة على عدم الخلود كما مر والايمان في اللغة التصديق اي اذعان حكم المخبر وقبوله وجعله
صادقا افعال من الامن كان حقيقة آمن به آمنه التكذيب والمخالفة يتعدى باللام كما
في قوله تعالى حكاية وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق وبالباء كما في قوله عليه السلام الايمان ان تؤمن
بالله الحديث اي تصدق وليس حقيقة التصديق ان يقع في القلب نسبة الصدق
الى الخبر او المخبر من غير اذعان وقبول بل هو اذعان وقبول لذلك بحيث يقع عليه اسم التسليم
على ما صرح به الامام الغزالي رحمه الله عليه وبالجملة المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بگرويدن
وهو معنى التصديق المقابل للتصور حيث يقال في اوائل علم الميزان العلم اما تصور واما تصديق
صرح بذلك رئيسهم ابن سينا ولو حصل هذا المعنى لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة
ان عليه شيئا من امارات التكذيب والانكار كما اذا فرضنا ان احدا صدق بجميع ما جاء به النبي عليه السلام
واقر به وعمل ومع ذلك شد الزنار بالاختيار او سجد للصنم بالاختيار نجعله كافرا
لما ان النبي صلعم جعل ذلك علامة التكذيب والانكار وتحقيق هذا المقام على ما ذكرنا

يسهل

يسهل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات الموردة في مسئلة الايمان واذا عرفت معنى الايمان
فهو معنى التصديق فاعلم ان الايمان في الشرع هو التصديق بما جاء به من عند الله تعالى اي تصديق
النبي عليه السلام بالقلب في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به من عند الله تعالى اجمالا فانه كاف في الخروج عن
عهدة الايمان ولا تنحط درجته عن الايمان التفصيلي فالمشرك المصدق بوجود الصانع
وصفاته لا يكون مؤمنا الا بحسب اللغة دون الشرع لاخلاله بالتوحيد واليه الاشارة بقوله تعالى وما يؤمن اكثرهم
بالله الا وهم مشركون والاقرار به اي باللسان الا ان التصديق ركن لا يحتمل السقوط اصلا والاقرار
قد يحتمله كما في حالة الاكراه فان قيل قد لا يبقى التصديق كما في حالة النوم والغفلة قلنا باق
في القلب والذهول انما هو عن حصوله ولو سلم فالشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه
ما يضاده في حكم الباقي حتى كان المؤمن اسما لمن آمن في الحال او في الماضي ولم يطرأ عليه ما هو علامة
التكذيب هذا الذي ذكر من ان الايمان هو التصديق والاقرار مذهب بعض العلماء وهو اختيار
شمس الائمة وفخر الاسلام وذهب جمهور المحققين الى انه التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط
لاجراء الاحكام في الدنيا لان تصديق القلب امر باطني لا بد له من علامة فمن صدق
بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله وان لم يكن مؤمنا في احكام الدنيا ومن اقر بلسانه
ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس وهذا هو اختيار الشيخ ابي منصور رحمه الله والنصوص
معاضدة لذلك قال الله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقال تعالى وقلبه مطمئن بالايمان
وقال تعالى ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقال النبي عليه السلام اللهم ثبت قلبي على دينك وقال لاسامة حين

بالتوحيد

فيقتل من قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه فان قلت نعم الايمان هو التصديق لكن
اهل اللغة لا يعرفون منه الا التصديق باللسان والنبي عليه السلام واصحابه كانوا يقنعون من
المؤمن بكلمة الشهادة ويحكمون بايمانه من غير استفسار عما في قلبه قلت لا خفاء في ان المعتبر
في التصديق عمل القلب حتى لو فرضنا عدم وضع التصديق لمعنى او وضعه لمعنى غير التصديق
القلبي لم يحكم احد من اهل اللغة والعرف بان المتلفظ بكلمة صدقت مصدق للنبي عليه السلام
ومؤمن به ولهذا صح نفي الايمان عن بعض المقرين باللسان قال الله تعالى ومن الناس من يقول
آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين وقال الله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا
ولكن قولوا اسلمنا واما المقر باللسان وحده فلا نزاع في انه يسمى مؤمنا لغة ويجري عليه الاحكام
الايمان ظاهرا وانما النزاع في كونه مؤمنا فيما بينه وبين الله تعالى والنبي عليه السلام ومن بعده
كما كانوا يحكمون بكفر المنافق فدل على انه لا يكفي في الايمان فعل اللسان وايضا الاجماع منعقد
على ايمان من صدق بقلبه وقصد الاقرار باللسان ومنعه منه مانع من خرس ونحوه فظهر
ان ليس حقيقة الايمان مجرد كلمتي الشهادة على ما زعمت الكرامية ولما كان مذهب جمهور
المحدثين والمتكلمين والفقهاء ان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان
اشار الى نفي ذلك بقوله واما الاعمال اي الطاعات فهي تتزايد في نفسها والايمان لا يزيد
ولا ينقص فههنا مقامان الاول ان الاعمال غير داخلة في الايمان لما مر من ان حقيقة الايمان
هو التصديق ولانه قد ورد في الكتاب والسنة عطف الاعمال على الايمان كقوله تعالى ان

بكلمة الشهادة كانوا يحكمون بايمان من

الدرس

الذين آمنوا وعملوا الصالحات مع القطع بان العطف يقتضي المغايرة وعدم
دخول المعطوف في المعطوف عليه وورد ايضا جعل الايمان شرط صحة الاعمال كما في
قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات من ذكر او انثى وهو مؤمن مع القطع بان المشروط لا يدخل في
الشرط لامتناع اشتراط الشيء بنفسه وورد ايضا اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال كما في
قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا على ما مر مع القطع بانه لا تحقق للشيء بدون ركنه
ولا يخفى ان هذه الوجوه انما تقوم حجة على من يجعل الطاعات ركنا من حقيقة الايمان
بحيث ان تاركها لا يكون مؤمنا كما هو راي المعتزلة لا على من ذهب الى انها ركن من الايمان
الكامل بحيث لا يخرج تاركها من حقيقة الايمان كما هو مذهب الشافعي رحمه الله عليه وقد سبق
تمسكات المعتزلة بما فيها المقام الثاني ان حقيقة الايمان لا تزيد ولا تنقص لما مر من
انه التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والاذعان وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان
حتى ان من حصل له حقيقة التصديق فسواء اتى بالطاعات او ارتكب المعاصي فتصديقه
باق على حاله لا تغير فيه اصلا والآيات الدالة على زيادة الايمان محمولة على ما ذكره ابو حنيفة
رحمه الله انهم كانوا آمنوا في الجملة ثم يأتي فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص وحاصله
انه كان يزيد بزيادة ما يجب به الايمان وهذا لا يتصور في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم وفيه
نظر لان الاطلاع على تفاصيل الفرائض ممكن في غير عصر النبي عليه السلام والايمان واجب اجمالا
فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا خفاء في ان التفصيلي ازيد بل اكمل وما ذكر

لكمانه

من ان الاجمالي لا ينحط عن درجته فاما هو من الاتصاف باصل الايمان وفيه ان
الثبات والدوام على الايمان زيادة عليه في كل ساعة وحاصله انه يزيد بزيادة
الازمان لما انه عرض لا يبقى الا بتجدد الامثال وفيه نظر لان حصول المثل بعد انعدام
الشيء لا يكون من الزيادة في شيء كما في سواد الجسم مثلا وقيل المراد زيادة ثمرته واشراق
نوره وضيائه في القلب فانه يزيد بالاعمال وينقص بالمعاصي ومن ذهب الى ان
الاعمال من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر ولهذا قيل ان هذه المسألة فرع
مسألة كون الطاعات من الايمان وقال بعض المحققين لا نسلم ان حقيقة التصديق لا تقبل
الزيادة والنقصان بل يتفاوت قوة وضعفا للقطع بان تصديق آحاد الامة
ليس كتصديق النبي صلى الله عليه وسلم ولهذا قال ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي بقي
ههنا بحث آخر وهو ان بعض القدرية ذهب الى ان الايمان هو المعرفة واطبق علماؤنا
على فساده لان اهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد صلعم كما كانوا يعرفون ابناءهم
مع القطع بكفرهم لعدم التصديق ولان من الكفار من كان يعرف الحق يقينا وانما
كان ينكر عنادا واستكبارا قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم فلا بد من
بيان الفرق بين معرفة الاحكام واستيقانها وبين التصديق بها واعتقادها ليصح
كون الثاني ايمانا دون الاول والمذكور في كلام بعض المشايخ ان التصديق عبارة
عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق ولهذا

يثاب عليه ويجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب
كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر وهذا ما ذكره بعض المحققين من ان
التصديق هو ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر حتى لو وقع ذلك في القلب من غير اختيار
لم يكن تصديقا وان كان معرفة وهذا مشكل لان التصديق من اقسام العلم وهو من الكيفيات
النفسانية دون الافعال الاختيارية لانا اذا تصورنا النسبة بين الشيئين
وشككنا في انها بالاثبات او النفي ثم اقيم البرهان على ثبوتها فالذي يحصل لنا هو
الاذعان والقبول لتلك النسبة وهو معنى التصديق والحكم والاثبات والايقاع نعم
تحصيل تلك الكيفية يكون بالاختيار في مباشرة الاسباب وصرف النظر ورفع الموانع ونحو ذلك
وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالايمان وكان هذا هو المراد بكونه كسبيا اختياريا ولا يكفي المعرفة
لانها قد تكون بدون ذلك نعم يلزم ان تكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقا
ولا بأس بذلك لانه حينئذ يحصل المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بگرويدن وليس الايمان
والتصديق سوى ذلك وحصوله للكفار المعاندين المستكبرين ممنوع وعلى تقدير الحصول
فتكفيرهم يكون بانكارهم باللسان واصرارهم على العناد والاستكبار وما هو من علامات
التكذيب والانكار والايمان والاسلام واحد لان الاسلام هو الخضوع والانقياد بمعنى
قبول الاحكام والاذعان وذلك حقيقة التصديق على ما مر ويؤيده قوله تعالى فاخرجنا
من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين وبالجملة لا يصح في

في الشرع ان يحكم على احد بانه مومن وليس بمسلم او مسلم وليس بمؤمن ولا نعني بوحدتهما
سوى هذا وظاهر كلام المشايخ انهم ارادوا عدم تغايرهما بمعنى انه لا ينفك احدهما عن الآخر
لا الاتحاد بحسب المفهوم لما ذكر في الكفاية من ان الايمان هو تصديق الله تعالى فيما اخبر من
اوامره ونواهيه والاسلام هو الانقياد والخضوع للالوهية وذا لا يتحقق الا بقبول
الامر والنهي فالايمان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغايران ومن اثبت التغاير يقال له
ما حكم من آمن ولم يسلم او اسلم ولم يؤمن فان اثبت لاحدهما حكما ليس بثابت للآخر فبها والا فقد ظهر
بطلان قوله فان قيل قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا
صريح في تحقق الاسلام بدون الايمان قلنا المراد ان الاسلام المعتبر في الشرع
لا يوجد بدون الايمان وهو في الآية بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن بمنزلة
المتلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق في باب الايمان فان قيل قوله عليه السلام الاسلام ان تشهد ان
لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وتقيم الصلوة وتؤتي الزكوة وتصوم رمضان وتحج البيت
ان استطعت اليه سبيلا دليل على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق القلبي
قلنا المراد ان ثمرات الاسلام وعلاماته ذلك كما قال عليه السلام لقوم وفدوا
عليه اتدرون ما الايمان بالله تعالى وحده فقالوا الله ورسوله اعلم قال شهادة ان لا اله
الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصيام رمضان
وان تعطوا من المغنم الخمس وكما قال الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول

لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق واذا وجد من العبد التصديق والاقرار
يصح له ان يقول انا مومن حقا لتحقق الايمان ولا ينبغي ان يقول انا مؤمن ان شاء الله
لانه ان كان للشك فهو كفر لا محالة وان كان للتادب واحالة الامور الى مشية الله
او للشك في العاقبة والمآل لا في الآن والحال او للتبرك بذكر الله تعالى والتبري عن تزكية
نفسه والاعجاب بحاله فالاولى تركه لما انه يوهم بالشك ولهذا قال لا ينبغي دون ان يقول
لا يجوز لانه اذا لم يكن للشك فلا معنى لنفي الجواز كيف وقد ذهب اليه كثير من السلف حتى
الصحابة والتابعين وليس هذا مثل قولك انا شاب ان شاء الله تعالى لان الشباب ليس
من افعال المكتسبة ولا مما يتصور البقاء عليه في العاقبة والمآل ولا مما يحصل به تزكية
النفس والاعجاب بل مثل قولك انا زاهد متق ان شاء الله تعالى وذهب بعض المحققين الى ان الحاصل
للعبد هو حقيقة التصديق الذي به يخرج عن الكفر لكن التصديق في نفسه قابل للشدة
والضعف وحصول التصديق الكامل المنجي المشار اليه بقوله تعالى اولئك هم
المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم انما هو في مشية الله تعالى ولما نقل عن بعض الاشاعرة
انه يصح ان يقال انا مؤمن ان شاء الله بناء على ان العبرة في الايمان والكفر والسعادة
والشقاوة بالخاتمة حتى ان المؤمن السعيد من مات على الايمان وان كان طول عمره
على الكفر والعصيان والكافر الشقي من مات على الكفر نعوذ بالله وان طال عمره على التصديق
والطاعة على ما اشير اليه بقوله تعالى في حق ابليس وكان من الكافرين وبقوله عليه السلام

السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه اشارة الى بطلان ذلك بقوله
والسعيد قد يشقى بان يرتد بعد الايمان نعوذ بالله والشقي قد يسعد بان يؤمن بعد الكفر
والتغير يكون على السعادة والشقاوة دون الاسعاد والاشقاء وهما من صفات الله تعالى
لما ان الاسعاد تكوين السعادة والاشقاء تكوين الشقاوة ولا تغير على الله تعالى ولا
على صفاته لما مر من ان القديم لا يكون محلا للحوادث والحق انه لا خلاف في المعنى لانه
ان اريد بالايمان والسعادة مجرد حصول المعنى فهو حاصل في الحال وان اريد ما يترتب
عليه النجاة والثمرات فهو في مشية الله تعالى لا قطع بحصوله في الحال فمن قطع بالحصول اراد
الاول ومن فوض الى المشية اراد الثاني وفي ارسال الرسل جمع رسول فعول
من الرسالة وهي سفارة العبد بين الله تعالى وبين ذوي الالباب من خليقته ليزيح بها
عللهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا والآخرة وقد عرفت معنى الرسول
والنبي في صدر الكتاب حكمة اي مصلحة وعاقبة حميدة وفي هذا اشارة الى ان الارسال واجب
لا بمعنى الوجوب على الله تعالى بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح وليس بممتنع
كما زعمت السمنية والبراهمة ولا بممكن يستوي طرفاه كما ذهب اليه بعض المتكلمين ثم اشار
الى وقوع الارسال وفائدته وطريق ثبوته وتعيين بعض من ثبت رسالته فقال وقد
ارسل الله تعالى رسلا من البشر الى البشر مبشرين لاهل الايمان والطاعة بالجنة والثواب ومنذرين
لاهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب فان ذلك مما لا طريق للعقل اليه وان كان

فبانظار

لا يتيسر الا

فبانظار دقيقة لواحد بعد واحد ومبينين للناس ما يحتاجون اليه من امور الدنيا
والدين فانه تعالى خلق الجنة والنار واعد فيهما الثواب والعقاب وتفاصيل احوالهما وطريق
الوصول الى الاول والاحتراز عن الثاني مما لا يستقل به العقل وكذا خلق الاجسام النافعة
والضارة ولم يجعل للعقول والحواس الاستقلال بمعرفتهما وكذا جعل القضايا منها ما هي
ممكنات لا طريق الى الجزم باحد جانبيه ومنها ما هي واجبات او ممتنعات لا تظهر للعقل الا بعد
نظر دائم وبحث كامل بحيث لو اشتغل الانسان به لتعطل اكثر مصالحه فكان من فضل الله
تعالى ورحمته ارسال الرسل لبيان ذلك كما قال الله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين وايدهم
اي الانبياء بالمعجزات الناقضات للعادات جمع معجزة وهي امر يظهر بخلاف العادة على
يدي مدعي النبوة عند تحدي المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله وذلك لانه لو
لا التاييد بالمعجزة لما وجب قبول قوله ولما بان الصادق في دعوى الرسالة عن الكاذب
وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جري العادة بان الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقيب
ظهور المعجزة وان كان عدم خلق العلم ممكنا في نفسه وذلك كما اذا ادعى احد بمحضر من جماعة
انه رسول هذا الملك اليهم ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك وقم من مكانك
ثلث مرات ففعل يحصل للجماعة علم ضروري عادي بصدقه في مقالته وان كان الكذب ممكنا
في نفسه فان الامكان الذاتي بمعنى التجويز العقلي لا ينافي حصول العلم القطعي كعلمنا
بان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع امكانه في نفسه فكذا هنا يحصل العلم بصدقه بموجب العادة

لانها احد طرق العلم كالحس فلا يقدح في ذلك العلم احتمال كون المعجز من غير الله تعالى او كونها
لا لغرض التصديق او كونها لتصديق الكاذب الى غير ذلك من الاحتمالات كما لا يقدح
في العلم الضروري الحسي بحرارة النار امكان عدم حرارة النار بمعنى انه لو قدر عدمها لم يلزم منه محال
واول الانبياء آدم وآخرهم محمد عليهما السلام اما نبوة آدم عليه السلام فبالكتاب الدال على
انه قد امر ونهي مع القطع بانه لم يكن في زمانه نبي آخر فهو بالوحي لا غير وكذا بالسنة والاجماع
فانكار نبوته على ما نقل عن البعض يكون كفرا واما نبوة محمد عليه السلام فلانه ادعى النبوة واظهر المعجزة
اما دعوى النبوة فلانه قد علم بالتواتر واما اظهار المعجزة فلوجهين احدهما انه اظهر كلام الله تعالى
وتحدى به البلغاء مع كمال بلاغتهم فعجزوا عن معارضة اقصر سورة منه مع تهالكهم على ذلك
حتى خاطروا بمهجهم واعرضوا عن المعارضة بالحروف الى المقارعة بالسيوف ولم ينقل عن احد
منهم مع توفر الدواعي الاتيان بشيء مما يدانيه فدل ذلك قطعا على انه من عند الله تعالى وعلم
به صدق دعوى النبي عليه السلام علما عاديا لا يقدح فيه شيء من الاحتمالات العقلية على ما هو شأن
سائر العلوم العادية وثانيهما انه نقل عنه من الامور الخارقة للعادة ما بلغ القدر المشترك
منه اعني ظهور المعجز حد التواتر وان كانت تفاصيلها آحادا كشجاعة علي رضي الله عنه
وجود حاتم وهي مذكورة في كتب السير وقد يستدل ارباب البصائر على نبوته بوجهين
احدهما ما تواتر من احواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها واخلاقه العظيمة
واحكامه الحكيمة واقدامه حيث يحجم الابطال ووثوقه بعصمة الله تعالى في جميع الاحوال وثباته

٤

وثباته على حاله لدى الاهوال بحيث لم تجد اعداؤه مع شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه
مطعنا ولا الى القدح فيه سبيلا فان العقل يجزم بامتناع اجتماع هذه الامور في غير الانبياء وان
يجمع الله هذه الكمالات في حق من يعلم انه يفتري عليه ثم يمهله ثلاثا وعشرين سنة ثم يظهر دينه
على سائر الاديان وينصره على اعدائه ويحيي آثاره بعد موته الى يوم القيمة وثانيهما انه ادعى
ذلك الامر العظيم بين اظهر قوم لا كتاب لهم ولا حكمة وبين لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الاحكام
والشرائع واتم مكارم الاخلاق واكمل كثيرا من الناس في الفضائل العلمية والعملية ونور
العالم بالايمان والعمل الصالح واظهر الله دينه على الدين كله كما وعده ولا معنى للنبوة والرسالة
سوى ذلك واذا ثبت نبوته وقد دل كلامه وكلام الله تعالى المنزل عليه انه خاتم النبيين وانه
مبعوث الى كافة الناس بل الى الجن والانس ثبت انه آخر الانبياء وان نبوته لا تختص بالعرب
كما زعم بعض النصارى فان قيل قد ورد في الحديث نزول عيسى عليه السلام بعده قلنا نعم لكنه يتابع
محمدا عليه السلام لان شريعته قد نسخت فلا يكون اليه وحي ونصب احكام بل يكون خليفة
رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم الاصح انه يصلي بالناس ويؤمهم ويقتدي به المهدي لانه افضل فامامته اولى
وقد روي بيان عددهم في بعض الاحاديث على ما روي ان النبي عليه السلام سئل عن عدد الانبياء فقال
مائة الف واربعة وعشرون الفا وفي رواية مائتا الف واربعة وعشرون الفا والاولى ان لا يقتصر
على عدد في التسمية فقد قال الله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك ولا يؤمن
في ذكر العدد ان يدخل فيهم من ليس منهم ان ذكر عدد اكثر من عددهم او يخرج منهم من هو فيهم

اي ولو كان عددا اقل من عددهم مع ان خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرائط
المذكورة في اصول الفقه لا يفيد الا الظن ولا عبرة بالظن في باب الاعتقادات خصوصا
اذا اشتمل على اختلاف رواية وكان القول بموجبه مما يفضي الى مخالفة ظاهر الكتاب وهو ان
بعض الانبياء لم يذكر للنبي صلعم ويحتمل مخالفة الواقع وهو عد النبي من غير الانبياء او غير النبي من
الانبياء بناء على ان اسم العدد اسم خاص في مدلوله لا يحتمل الزيادة ولا النقصان وكلهم كانوا
مخبرين مبلغين عن الله تعالى لان هذا معنى النبوة والرسالة صادقين ناصحين لئلا تبطل فائدة
البعثة والرسالة وفي هذا اشارة الى ان الانبياء معصومون عن الكذب خصوصا فيما يتعلق
بامر الشرائع وتبليغ الاحكام وارشاد الامة اما عمدا فبالاجماع واما سهوا فعند الاكثرين
وفي عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل وهو انهم معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع
وكذا عن تعمد الكبائر عند الجمهور خلافا للحشوية وانما الخلاف في ان امتناعه بدليل السمع
او العقل واما سهوا فجوزه الاكثرون واما الصغائر فتجوز عمدا عند الجمهور خلافا للجبائي
واتباعه وتجوز سهوا بالاتفاق الا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة لكن
المحققين اشترطوا ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه هذا كله بعد الوحي واما قبله فلا دليل
على امتناع صدور الكبيرة وذهب المعتزلة الى امتناعها لانها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم
فتفوت مصلحة البعثة والحق منع ما يوجب النفرة كعهر الامهات والفجور والصغائر
الدالة على الخسة ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده لكنهم جوزوا

اظهار الكفر تقية اذا تقرر هذا فما نقل عن الانبياء مما يشعر بكذب او معصية
فما كان منقولا بطريق الاحاد فمردود وما كان بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره
ان امكن والا فمحمول على ترك الاولى او كونه قبل البعثة وتفصيل ذلك في الكتب المبسوطة
وافضل الانبياء محمد عليه السلام لقوله تعالى كنتم خير امة ولا شك ان خيرية الامة بحسب كمالهم
في الدين وذلك تابع لكمال نبيهم الذي يتبعونه والاستدلال بقوله صلعم انا سيد ولد آدم
ولا فخر ضعيف لانه لا يدل على كونه افضل من آدم بل من اولاده والملائكة عباد الله العاملون
بامره على ما دل عليه قوله تعالى لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون ولا يستكبرون عن عبادته
ولا يستحسرون ولا يوصفون بذكورة ولا انوثة اذ لم يرد بذلك نقل ولا دل عليه عقل وما
زعم عبدة الاصنام انهم بنات الله تعالى محال باطل وافراط في شانهم كما ان قول اليهود ان الواحد فالواحد
منهم قد يرتكب الكفر ويعاقبه الله تعالى بالمسخ تفريط وتقصير في حالهم فان قيل اليس
قد كفر ابليس وكان من الملائكة بدليل صحة استثنائه منهم قلنا لا بل كان من الجن ففسق
عن امر ربه لكنه لما كان في صفة الملائكة في باب العبادة ورفعة الدرجة وكان جنيا واحدا
مغمورا فيما بينهم صح استثناؤه منهم تغليبا واما هاروت وماروت فالاصح انهما ملكان
لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة وتعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة كما يعاتب الانبياء على الزلة والسهو
وكانا يعظان الناس ويقولان انما نحن فتنة فلا تكفر ولا كفر في تعليم السحر بل في اعتقاده والعمل به
ولله كتب انزلها على انبيائه وبين فيها امره ونهيه ووعده ووعيده وكلها كلام الله تعالى

وانما التعدد والتفاوت في النظم المقروء المسموع وبهذا الاعتبار كان الافضل هو القرآن
ثم التوراة والانجيل والزبور كما ان القرآن كلام واحد لا يتصور فيه تفضيل ثم
باعتبار القراءة والكتابة يجوز ان يكون بعض السور افضل كما ورد في الحديث وحقيقة
التفضيل ان قراءته افضل لما انه انفع او ذكر الله تعالى فيه اكثر ثم الكتب قد نسخت بالقرآن تلاوتها
وكتابتها وبعض احكامها والمعراج لرسول الله عليه السلام في اليقظة بشخصه الى السماء ثم الى ما شاء الله
من العلى حق اي ثابت بالخبر المشهور حتى ان منكره يكون مبتدعا وانكاره وادعاء استحالته
انما يبتنى على اصول الفلاسفة والا فالخرق على السماوات جائز والاجسام متماثلة يصح
على كل ما يصح على الآخر والله تعالى قادر على الممكنات كلها فقوله في اليقظة اشارة الى الرد على من
زعم ان المعراج كان في المنام على ما روي عن معاوية انه سئل عن المعراج فقال كانت رؤيا
صالحة وروي عن عائشة رضي الله عنها ما فقد جسد محمد عليه السلام ليلة المعراج وقد قال الله تعالى وما جعلنا انها قالت م
الرؤيا التي اريناك الا فتنة للناس واجيب بان المراد الرؤيا بالعين والمعنى ما فقد
جسده عن الروح بل كان مع روحه وكان المعراج للروح والجسد جميعا وقوله بشخصه اشارة
الى الرد على من زعم انه كان للروح فقط ولا يخفى ان المعراج في المنام او بالروح ليس مما ينكر
كل الانكار والكفرة انكروا امر المعراج غاية الانكار وكثير من المسلمين قد ارتدوا بسبب ذلك بل م
وقوله الى السماء اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج في اليقظة لم يكن الا الى البيت المقدس على ما نطق الجنة م
به الكتاب وقوله ثم الى ما شاء الله اشارة الى اختلاف اقوال السلف فقيل الى الجنة وقيل الى العرش

الى العرش وقيل فوق العرش وقيل الى طرف العالم فالاسراء وهو من المسجد الحرام
الى البيت المقدس قطعي ثبت بالكتاب والمعراج من الارض الى السماء مشهور ومن السماء الى
الجنة او الى العرش او غير ذلك آحاد ثم الصحيح انه عليه السلام انما رأى ربه بفؤاده لا بعينه وكرامات
الاولياء حق والولي هو العارف بالله وصفاته حسب ما يمكن المواظب على الطاعات المجتنب
عن المعاصي المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات وكرامته ظهور امر خارق للعادة
من قبله غير مقارن لدعوى النبوة فما لا يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح يكون استدراجا
وما يكون مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة والدليل على حقية الكرامة ما تواتر من كثير من
الصحابة ومن بعدهم بحيث لا يمكن انكاره خصوصا الامر المشترك وان كانت التفاصيل آحادا
وايضا الكتاب ناطق بظهورها من مريم ومن صاحب سليمان عليه السلام وبعد ثبوت الوقوع لا حاجة
الى اثبات الجواز ثم اورد كلاما يشير الى تفسير الكرامة والى تفصيل بعض جزئياتها المستبعدة
للولي م جدا فقال فتظهر الكرامة على طريق نقض العادة من قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة كاتيان
صاحب سليمان عليه السلام وهو آصف بن برخيا على الاشهر بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف مع بعد
المسافة وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة كما في حق مريم فانه كلما دخل عليها زكريا المحراب
وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله والمشي على الماء كما نقل عن
كثير من الاولياء والطيران في الهواء كما نقل عن جعفر بن ابي طالب رضي الله عنه ولقمان السرخسي وغيرهما
وكلام الجماد والعجماء واندفاع المتوجه من البلاء وكفاية المهم عن الاعداء وغير ذلك من الاشياء

مثل رؤية عمر رضي الله عنه وهو على المنبر في المدينة جيشه بنهاوند حتى قال لامير جيشه يا سارية الجبل
الجبل تحذيرا له من وراء الجبل لكمين العدو هناك وسماع سارية كلامه مع بعد المسافة وكشرب خالد رضي الله
عنه السم وامثال هذا اكثر من ان تحصى ولما استدل المعتزلة المنكرون لكرامات الاولياء بانه لو جاز ظهور
خوارق العادات من الاولياء لاشتبه بالمعجز ولم يتميز النبي من غير النبي اشار الى الجواب بقوله
ويكون ذلك اي ظهور خوارق العادات من الولي الذي هو من آحاد الامة معجزة للرسول الذي ظهرت
هذه الكرامة لواحد من امته لانه يظهر بها انه ولي ولن يكون وليا الا وان يكون محقا
في ديانته وديانته الاقرار بالقلب واللسان برسالة رسوله مع الطاعة له في اوامره ونواهيه حتى
لو ادعى هذا الولي الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة لم يكن وليا ولم يظهر ذلك على يده والحاصل
ان الامر الخارق للعادة فهو بالنسبة الى النبي معجزة سواء ظهر من قبله او من قبل آحاد امته وبالنسبة
الى الولي كرامة لخلوه عن دعوى نبوة من ظهر ذلك من قبله فالنبي لا بد من علمه بكونه نبيا ومن قصده
اظهار خوارق العادات ومن حكمه قطعا بموجب المعجزات بخلاف الولي وافضل البشر بعد نبينا
والاحسن ان يقال بعد الانبياء لكنه اراد البعدية الزمانية وليس بعد نبينا نبي ومع ذلك لا بد من تخصيص
عيسى عليه السلام اذ لو اريد كل بشر يوجد بعد نبينا انتقض بعيسى عليه السلام ولو اريد كل بشر يولد بعده
لم يفد التفضيل على الصحابة ولو اريد كل بشر هو موجود على وجه الارض لم يفد التفضيل
على التابعين ومن بعدهم ولو اريد كل بشر يوجد على وجه الارض في الجملة انتقض بعيسى عليه السلام
ابو بكر الصديق الذي صدق النبي عليه السلام في النبوة من غير تلعثم وفي المعراج بلا تردد ثم عمر

وكشرب خالد رضي الله عنه السم من غير تضرر به وكجريان النيل بكتاب عمر رضي الله عنه

وليس بعد نبينا نبي

الفاروق

عمر الفاروق الذي فرق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات ثم عثمان ذو النورين
لان النبي عليه السلام زوجه رقية ولما ماتت زوجه ام كلثوم ولما ماتت قال لو كان عندي
ثالثة لزوجتكها ثم علي المرتضى رضي الله عنهم من عباد الله وخلص اصحاب رسول الله صلعم على هذا وجدنا
السلف والظاهر انه لو لم يكن لهم دليل على ذلك لما حكموا بذلك واما نحن فقد وجدنا
دلائل الجانبين متعارضة ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به شيء من الاعمال او يكون التوقف
فيه مخلا بشيء من الواجبات وكان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان على علي رضي الله عنهما
حيث جعلوا من علامات السنة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الختنين والانصاف
انه ان اريد بالافضلية كثرة الثواب فللتوقف جهة وان اريد كثرة ما يعده ذوو العقول
من الفضائل فلا جهة للتوقف وخلافتهم اي نيابتهم عن الرسول في اقامة الدين بحيث يجب على
كافة الامم الاتباع على هذا الترتيب ايضا يعني ان الخلافة بعد رسول الله صلعم لابي بكر ثم لعمر
ثم لعثمان ثم لعلي رضي الله عنهم وذلك لان الصحابة قد اجتمعوا يوم توفي رسول الله صلعم
في سقيفة بني ساعدة واستقر رأيهم بعد المشاورة والمنازعة على خلافة رسول الله صلعم
ابي بكر رضي الله عنه فاجمعوا على ذلك وبايعه علي رضي الله عنه على رؤوس الاشهاد بعد توقف
كان منه ولو لم تكن الخلافة حقا له لما اتفق عليه الصحابة ولنازعه علي رضي الله عنه كما نازع معاوية
ولاحتج عليهم لو كان في حقه نص كما زعمت الشيعة وكيف يتصور في حق اصحاب رسول الله عليه السلام
الاتفاق على الباطل وترك العمل بالنص الوارد ثم ان ابا بكر رضي الله عنه لما ايس من حياته

ودعا عثمان رضي الله عنه وأملى عليه كتاب عهده لعمر رضي الله عنه فلما كتب ختم الصحيفة
وأخرجها إلى الناس وأمرهم أن يبايعوا لمن في الصحيفة فبايعوا حتى مرت
بعلي رضي الله عنه فقال بايعنا لمن فيها وإن كان عمر رضي الله عنه وبالجملة وقع الاتفاق
على خلافته ثم استشهد عمر رضي الله عنه وترك الخلافة شورى بين ستة عثمان وعلي
وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص رضي الله عنهم ثم فوض الأمر
خمستهم إلى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه فاختار عثمان رضي الله عنه وبايعه بمحضر من الصحابة
فبايعوه وانقادوا لأوامره وصلوا معه الجمع والأعياد فكان إجماعا ثم استشهد وترك الأمر
مهملا فاجتمع كبار المهاجرين والأنصار على علي رضي الله عنه والتمسوا منه قبول الخلافة لما كان
أفضل أهل عصره وأولاهم بالخلافة وما وقع من المخالفات والمحاربات لم يكن عن
نزاع في خلافته بل عن خطأ في الاجتهاد وما وقع من المخالفات بين الشيعة وأهل السنة
في هذه المسألة وادعاء كل من الفريقين النص في باب الإمامة وإيراد الأسئلة والأجوبة
من الجانبين فمذكور في المطولات والخلافة ثلاثون سنة ثم بعدها ملك وإمارة لقوله
عليه السلام الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا وقد استشهد علي رضي الله عنه
على رأس ثلاثين سنة من وفات رسول الله صلعم فمعاوية ومن بعده لا يكونون خلفاء
بل ملوكا وأمراء وهذا مشكل لأن أهل الحل والعقد من الأمة قد كانوا متفقين على خلافة الخلفاء
العباسية وبعض المروانية كعمر بن عبد العزيز مثلا ولعل المراد أن الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شيء من المخالفة
وميل عن المتابعة يكون ثلاثين سنة وبعدها قد يكون وقد لا يكون ثم الإجماع على أن نصب

الامام

الإمام واجب وإنما الخلاف في أنه يجب على الله تعالى أو على الخلق بدليل سمعي أو عقلي والمذهب
أنه يجب على الخلق سمعا لقوله عليه السلام من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية ولأن
الأمة قد جعلوا أهم المهمات بعد وفات النبي صلعم نصب الإمام حتى قدموه على الدفن وكذا بعد
موت كل إمام ولأن كثيرا من الواجبات الشرعية يتوقف عليه كما أشار إليه بقوله والمسلمون
لا بد لهم من إمام يقوم بتنفيذ أحكامهم وإقامة حدودهم وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم وأخذ صدقاتهم
وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق وإقامة الجمع والأعياد وقطع المنازعات الواقعة
بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق وتزويج الصغار والصغائر الذين لا أولياء
لهم وقسمة الغنائم ونحو ذلك من الأمور التي لا يتولاها آحاد الأمة فإن قيل لم لا يجوز الاكتفاء
بذي شوكة في كل ناحية ومن أين يجب نصب من له الرياسة العامة قلنا لأنه
يؤدي إلى منازعات ومخاصمات مفضية إلى اختلال أمر الدين والدنيا كما يشاهد
في زماننا هذا فإن قيل فليكتف بذي شوكة له الرياسة العامة إماما كان أو غير إمام فإن
انتظام الأمر يحصل بذلك كما في عهد الأتراك قلنا نعم يحصل بعض النظام في أمر الدنيا لكن
يختل أمر الدين وهو المقصود الأهم والعمدة العظمى فإن قيل فعلى ما ذكر من أن مدة الخلافة
ثلاثون سنة يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خاليا عن الإمام فيعصي الأمة كلهم ويكون
ميتتهم ميتة جاهلية قلنا قد سبق أن المراد الخلافة الكاملة ولو سلم فلعل دور الخلافة
ينقضي دون دور الإمامة بناء على أن الإمام أعم لكن هذا الاصطلاح مما لم نجده للقوم
بل من الشيعة من يزعم أن الخليفة أعم ولهذا يقولون بخلافة الأئمة الثلاثة دون إمامتهم

واما بعد الخلفاء العباسية فالامر مشكل لم يبق الا ان يكون الامام ظاهرا يرجع اليه
معتوهم بالمصالح ليحصل ما هو الغرض من نصب الامام لا مختفيا من اعين الناس خوفا
من الاعداء وما للظلمة من الاستيلاء منتظرا خروجه عند صلاح الزمان وانقطاع مواد الشر
والفساد وانحلال نظام اهل الظلم والعناد كما زعمت الشيعة خصوصا الامامية منهم ان الامام
الحق بعد رسول الله صلعم علي رضي الله عنه ثم ابنه الحسن ثم اخوه الحسين ثم ابنه علي زين العابدين
ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد
التقي ثم ابنه علي النقي ثم ابنه الحسن العسكري ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي وقد اختفى
خوفا من اعدائه وسيظهر فيملأ الدنيا قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما ولا امتناع في طول
عمره وامتداد ايامه كعيسى عليه السلام والخضر عليه السلام وانت خبير بان اختفاء الامام وعدمه سواء في عدم
حصول الاغراض المطلوبة من وجود الامام وان خوفه من الاعداء لا يوجب الاختفاء بحيث
لا يوجد منه الا الاسم بل غاية الامر ان يوجب اختفاء دعوى الامامة كما في ابائه الذين كانوا
ظاهرين على الناس ولا يدعون الامامة وايضا فعند فساد الزمان واختلاف الاراء
واستيلاء الظلمة احتياج الناس الى الامام اشد وانقيادهم له اسهل ويكون من قريش
ولا يجوز ان يكون من غيرهم ولا يختص ببني هاشم واولاد علي رضي الله عنه يعني يشترط ان يكون الامام
قرشيا لقوله عليه السلام الائمة من قريش وهذا وان كان خبرا واحدا لكن لما رواه ابو بكر رضي
الله عنه محتجا به على الانصار لم ينكره احد فصار مجمعا عليه لم يخالف فيه الا الخوارج وبعض
المعتزلة ولا يشترط ان يكون هاشميا او علويا لما ثبت بالدلائل من خلافة ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله

عنهم

عنهم مع انهم لم يكونوا من بني هاشم وان كانوا من قريش فان قريشا اسم لاولاد نضر بن
كنانة وهاشم هو ابو عبد المطلب جد رسول الله صلعم فانه عليه السلام محمد بن عبد الله بن عبد المطلب
ابن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لوي بن غالب بن فهر
بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن
عدنان فالعلوية والعباسية من بني هاشم لان العباس وابا طالب ابنا عبد المطلب
رضي الله عنهم وابا بكر قرشي لانه ابن ابي قحافة بن عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن لوي وكذا عمر
لانه ابن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن عبد الله بن قرط بن رزاح بن عدي بن كعب
وكذا عثمان لانه ابن عفان ابن ابي العاص بن امية بن عبد الشمس بن عبد مناف ولا يشترط
في الامام ان يكون معصوما لما مر من الدليل على امامة ابي بكر مع عدم القطع بعصمته
وايضا الاشتراط هو المحتاج الى الدليل واما عدم الاشتراط فيكفي فيه عدم دليل
الاشتراط واحتج المخالف بقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين وغير المعصوم ظالم فلا
ينال عهد الامامة والجواب المنع فان الظالم من ارتكب معصية مسقطة للعدالة
مع عدم التوبة والاصلاح فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما وحقيقة العصمة
ان لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره وهذا معنى قولهم هي لطف
من الله تعالى يحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء ولهذا
قال الشيخ ابو المنصور رح العصمة لا تزيل المحنة وبهذا يظهر فساد قول من قال انها خاصية
اي المحنة اي الابتلاء
في نفس الشخص او في بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه كيف ولو كان الذنب ممتنعا

لما صح التكليف بترك الذنب ولما كان مثابا عليه ولا يكون افضل من اهل زمانه لان
المساوي في الفضيلة بل المفضول الاقل علما وعملا ربما كان اعرف بمصالح الامامة
ومفاسدها واقدر على القيام بمواجبها خصوصا اذا كان نصب المفضول ادفع
للشر وابعد عن اثارة الفتنة ولهذا جعل عمر رضي الله عنه الامامة شورى بين ستة
مع القطع بان بعضهم افضل من البعض فان قيل كيف صح جعل الامامة شورى بين الستة
مع انه لا يجوز نصب امامين في زمان واحد قلنا غير الجائز هو نصب امامين مستقلين تجب
طاعة كل منهما على الانفراد لما يلزم في ذلك من امتثال احكام واما في الشورى فالكل بمنزلة متضادة
امام واحد ويشترط ان يكون من اهل الولاية المطلقة الكاملة اي مسلما حرا ذكرا عاقلا
بالغا اذ ما جعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والعبد مشغول بخدمة المولى
مستحقر في اعين الناس والنساء ناقصات العقل والدين والصبي والمجنون
قاصران عن تدبير الامور والتصرف في مصالح الجمهور سائسا اي مالكا للتصرف
في امور المسلمين بقوة رايه ورويته ومعونة بأسه وشوكته قادرا بعلمه وعدله
وكفايته وشجاعته على تنفيذ الاحكام وحفظ حدود دار الاسلام وانصاف
المظلوم من الظالم اذ الاخلال بهذه الامور مخل بالغرض من نصب الامام ولا
ينعزل الامام بالفسق اي بالخروج عن طاعة الله والجور اي الظلم على عباد الله لانه قد ظهر
الفسق وانتشر الجور من الائمة والامراء بعد الخلفاء الراشدين والسلف كانوا
ينقادون لهم ويقيمون الجمع والاعياد باذنهم ولا يرون الخروج عليهم ولان العصمة

ليست بشرط للامامة ابتداء فبقاء اولى وعن الشافعي رحمة الله عليه ان الامام
ينعزل بالفسق والجور وكذا كل قاض وامير واصل المسألة ان الفاسق ليس
من اهل الولاية عند الشافعي رحمة الله عليه لانه لا ينظر لنفسه فكيف ينظر لغيره
وعند ابي حنيفة رحمة الله عليه هو من اهل الولاية حتى يصح للاب الفاسق تزويج
ابنته الصغيرة والمسطور في كتب الشافعية ان القاضي ينعزل بالفسق بخلاف
الامام والفرق ان في انعزاله ووجوب نصب غيره اثارة الفتنة لما له من الشوكة بخلاف القاضي وفي رواية النوادر عن العلماء
الثلاثة انه لا يجوز قضاء الفاسق وقال بعض المشايخ اذا قلد الفاسق ابتداء يصح
ولو قلد وهو عدل ينعزل بالفسق لان المقلد اعتمد عدالته فلم يكن راضيا بتقليده
بدونها وفي فتاوى قاضي خان اجمعوا على انه اذا ارتشى لا ينفذ قضاؤه فيما ارتشى
وانه اذا اخذ القضاء بالرشوة لا يصير قاضيا ولو قضى لا ينفذ قضاؤه ويجوز الصلاة
خلف كل بر وفاجر لقوله عليه السلام صلوا خلف كل بر وفاجر ولان علماء الامة كانوا يصلون
خلف الفسقة واهل الاهواء والبدع من غير نكير وما نقل عن بعض السلف
من المنع عن الصلاة خلف الفاسق المبتدع فمحمول على الكراهة اذ لا كلام
في كراهة الصلاة خلف الفاسق والمبتدع هذا اذا لم يؤد الفسق او البدعة الى حد الكفر
واما اذا ادى فلا كلام في عدم جواز الصلاة خلفه والمعتزلة وان جعلوا الفاسق غير مؤمن
لكنهم يجوزون الصلاة خلفه لما ان شرط الامامة عندهم عدم الكفر لا وجود الايمان بمعنى
التصديق والاقرار والاعمال جميعا ويصلى على كل بر وفاجر اذا مات على الايمان للاجماع

ولقوله عليه السلام لا تدعوا الصلاة على من مات من اهل القبلة فان قيل امثال هذه المسائل
انما هي من فروع الفقه فلا وجه لايرادها في اصول الكلام وان اراد ان اعتقاد حقية ذلك
واجب وهذا من الاصول فجميع مسائل الفقه كذلك قلنا انه لما فرغ من مقاصد علم الكلام من مباحث
الذات والصفات والافعال والمعاد والنبوة والامامة على قانون اهل الاسلام
وطريق السنة والجماعة حاول التنبيه على نبذ من المسائل التي يتميز بها اهل السنة عن غيرهم
مما خالف فيه المعتزلة او الشيعة او الفلاسفة او الملاحدة او غيرهم من اهل البدع
والاهواء سواء كانت تلك المسائل من فروع الفقه او من الجزئيات المتعلقة بالعقائد
ويكف عن ذكر الصحابة الا بخير لما ورد من الاحاديث الصحيحة في مناقبهم ووجوب الكف
عن الطعن فيهم لقوله عليه السلام لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد
احدهم ولا نصيفه ولقوله عليه السلام اكرموا اصحابي فانهم خياركم ولقوله عليه السلام الله الله في اصحابي
لا تتخذوهم غرضا من بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم
ومن اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله ومن اذى الله فيوشك ان ياخذه ثم في
مناقب كل من ابي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن والحسين وغيرهم من اكابر الصحابة رضي الله عنهم
احاديث صحيحة وما وقع بينهم من المنازعات والمحاربات فله محامل وتاويلات فسبهم والطعن
فيهم ان كان مما يخالف الادلة القطعية فكفر كقذف عائشة رضي الله عنها والا فبدعة وفسق
وبالجملة لم ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين جواز اللعن على معاوية
واحزابه لان غاية امرهم البغي والخروج على الامام الحق وهو لا يوجب اللعن وانما اختلفوا في يزيد

بن

ابن معاوية حتى ذكر في الخلاصة وغيرها انه لا ينبغي اللعن عليه ولا على الحجاج لان النبي عليه السلام
نهى عن لعن المصلين ومن كان من اهل القبلة وما نقل من لعن النبي عليه السلام لبعض من اهل
القبلة فلما انه يعلم من احوال الناس ما لا يعلمه غيره وبعضهم اطلق اللعن عليه لما انه كفر حين امر بقتل الحسين
رضي الله عنه واتفقوا على جواز اللعن على من قتله او امر به او اجازه او رضي به والحق ان رضا يزيد بقتل الحسين
رضي الله عنه واستبشاره بذلك واهانته اهل بيت النبي عليه السلام مما تواتر معناه وان كان تفاصيله
احادا فنحن لا نتوقف في شانه بل في ايمانه لعنة الله عليه وعلى انصاره واعوانه ونشهد بالجنة
للعشرة الذين بشرهم النبي عليه السلام بالجنة حيث قال عليه السلام ابو بكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمان في الجنة وعلي في الجنة
وطلحة في الجنة والزبير في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وسعد بن ابي وقاص في الجنة وسعيد بن
زيد في الجنة وابو عبيدة بن الجراح في الجنة وكذا نشهد بالجنة لفاطمة والحسن والحسين رضي الله عنهم لما ورد في
الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة ان الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة وسائر
الصحابة لا يذكرون الا بخير ويرجى لهم اكثر مما يرجى لغيرهم من المؤمنين ولا نشهد بالجنة او
النار لاحد بعينه بل نشهد بان المؤمنين من اهل الجنة والكافرين من اهل النار ونرى المسح على الخفين
في الحضر والسفر لانه وان كان زيادة على الكتاب لكنه ثبت بالخبر المشهور سئل علي بن ابي طالب رضي الله عنه
عن المسح على الخفين فقال جعل رسول الله صلعم ثلاثة ايام ولياليهن للمسافر وللمقيم يوما وليلة
اذا تطهر فلبس خفيه ان يمسح عليهما وقال الحسن البصري رحمه الله ادركت سبعين نفرا من الصحابة
رضي الله عنهم يرون المسح على الخفين ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله ما قلت بالمسح حتى جاءني
فيه مثل ضوء النهار وقال الكرخي اني اخاف الكفر على من لا يرى المسح على الخفين لان الاثار

له

وروى ابو بكرة عن النبي صلعم انه رخص للمسافر ثلاثة ايام ولياليهن

جاءت به من حجية الآثار وبالجملة من لا يرى المسح على الخفين فهو من اهل البدعة حتى سئل
انس بن مالك رضي الله عنه عن اهل السنة والجماعة فقال ان تحب الشيخين ولا تطعن
في الختنين وتمسح على الخفين ولا نحرم نبيذ التمر وهو ان ينبذ تمر او زبيب في الماء فيجعل في
اناء من الخزف فيحدث فيه لين كما في الفقاع وكان النهي عن ذلك في بدء الاسلام لما كانت
الجرار اواني الخمور ثم نسخ فعندهم تحريمه من شعار اهل البدعة حلافا للروافض بخلاف
ما اذا اشتد وصار مسكرا فان القول بحرمة قليله وكثيره مما ذهب اليه كثير من اهل السنة ولا يبلغ
ولي درجة الانبياء لان الانبياء معصومون مأمونون عن خوف الخاتمة مكرمون بالوحي ومشاهدة الملك
مأمورون بتبليغ الاحكام وارشاد الانام بعد الاتصاف بكمالات الاولياء فما نقل عن بعض
الكرامية من جواز كون الولي افضل من النبي كفر وضلال نعم قد يقع تردد في ان مرتبة النبوة
افضل ام مرتبة الولاية بعد القطع بان النبي عليه السلام متصف بالمرتبتين وانه افضل من
الولي الذي ليس بنبي ولا يصل العبد ما دام عاقلا بالغا الى حيث يسقط عنه الامر والنهي لعموم
الخطابات الواردة في التكاليف واجماع المجتهدين على ذلك وذهب بعض المباحيين الى
ان العبد اذا بلغ غاية المحبة وصفا قلبه واختار الايمان على الكفر من غير نفاق سقط عنه الامر
والنهي ولا يدخله الله النار بارتكاب الكبائر وبعضهم الى انه يسقط عنه العبادات الظاهرة
وتكون عبادته التفكر وهذا كفر وضلال فان اكمل الناس في المحبة والايمان هم الانبياء
خصوصا حبيب الله مع ان التكاليف في حقهم اتم واكمل واما قوله عليه السلام اذا احب الله عبدا لم
يضره ذنب فمعناه انه عصمه من الذنوب فلم يلحقه ضررها والنصوص من الكتاب والسنة تحمل

على ظواهرها
ما لم يصرف عنها دليل قطعي كما في الآيات التي يشعر ظواهرها بالجهة والجسمية ونحو ذلك لا يقال
هذه ليست من النص بل من المتشابه لانا نقول المراد بالنص ههنا ليس ما يقابل الظاهر
والمفسر والمحكم بل ما يعم اقسام النظم على ما هو المتعارف والعدول عنها اي عن الظواهر الى
معان يدعيها اهل الباطن وهم الملاحدة وسموا الباطنية لادعائهم ان النصوص ليست على ظواهرها
بل لها معان باطنة لا يعرفها الا المعلم وقصدهم بذلك نفي الشريعة بالكلية الحاد اي ميل وعدول
عن الاسلام واتصال واتصاف بكفر لكونه تكذيبا للنبي فيما علم مجيئه به بالضرورة واما ما يذهب
اليه بعض المحققين من ان النصوص على ظواهرها ومع ذلك فيها اشارات خفية الى دقائق تنكشف
على ارباب السلوك يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة فهو من كمال الايمان ومحض العرفان
ورد النصوص بان ينكر الاحكام التي دلت عليها النصوص القطعية من الكتاب والسنة كحشر الاجساد
مثلا كفر لكونه تكذيبا صريحا لله ورسوله فمن قذف عائشة رضي الله عنها بالزنا كفر واستحلال
المعصية صغيرة كانت او كبيرة كفر اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي وقد علم ذلك فيما
سبق والاستهانة بها كفر والاستهزاء على الشريعة كفر لان ذلك من امارات التكذيب
وعلى هذه الاصول يتفرع ما ذكر في الفتاوى من انه اذا اعتقد الحرام حلالا فان كان حرمته
لعينه وقد ثبت بدليل قطعي يكفر والا فلا بان يكون حرمته لغيره او ثبت بدليل ظني
وبعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه ولغيره فقال من استحل حراما وقد علم في دين النبي
عليه السلام تحريمه كنكاح ذوي المحارم او شرب الخمر او اكل ميتة او دم او لحم خنزير من غير ضرورة فكافر

وفيه ثبوت الاشياء بدون الاستحلال فسق ومن استحل شرب النبيذ اي مسكر كان كفر
لو قال لحرام هذا حلال لترويج السلعة او بحكم الجهل لا يكفر ولو تمنى ان لا يكون الخمر حراما
او لا يكون صوم رمضان فرضا لما يشق عليه لا يكفر بخلاف ما اذا تمنى ان لا يحرم الزنا او قتل
النفس بغير حق فانه يكفر لان حرمة هذا ثابتة في جميع الاديان موافقة للحكمة ومن اراد الخروج
عن الحكمة فقد اراد ان يحكم بما ليس بحكمة وهذا جهل منه بربه وذكر الامام السرخسي رحمه الله
في كتاب الحيض انه لو استحل وطء امرأة الحائض يكفر وفي النوادر عن محمد رحمه الله انه لا يكفر
وهو الصحيح وفي استحلال اللواطة امرأة لا يكفر ومن وصف الله بما لا يليق به او سخر باسم من اسمائه
او بامر من اوامره او انكر وعده او وعيده يكفر وكذا لو تمنى ان لا يكون نبي من الانبياء
على قصد استخفاف او عداوة وكذا لو ضحك على وجه الرضا بمن تكلم بالكفر وكذا لو جلس على
مكان مرتفع وحوله جماعة يسألونه مسائل ويضحكون ويضربونه بالوسائد يكفرون
جميعا وكذا لو امر رجلا ان يكفر بالله او عزم على ان يامره يكفر وكذا لو افتى امراة بالكفر لتبين من
زوجها وكذا لو قال عند شرب الخمر او الزنا باسم الله تعالى وكذا اذا صلى بغير القبلة او بغير الطهارة
متعمدا يكفر وان وافق ذلك القبلة وكذا لو اطلق كلمة الكفر استخفافا لا اعتقادا الى
غير ذلك من الفروع واليأس من الله تعالى كفر لانه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون
والامن من الله تعالى كفر اذ لا يأمن من مكر الله الا القوم الخاسرون فان قيل الجزم بان
العاصي يكون في النار يأس من الله تعالى وبان المطيع يكون في الجنة امن منه تعالى فيكون

فيلزم ان يكون المعتزلي كافرا مطيعا كان او عاصيا لانه اما آمن او آيس ومن قواعد
اهل السنة ان لا يكفر احد من اهل القبلة قلنا هذا ليس بيأس ولا امن لانه على تقدير العصيان
لا ييأس ان يوفقه الله تعالى للتوبة والعمل الصالح وعلى تقدير الطاعة لا يأمن ان يخذله الله
تعالى فيكتسب المعاصي وبهذا ظهر الجواب عما قيل ان المعتزلي اذا ارتكب كبيرة لزم ان يصير كافرا
ليأسه من رحمة الله ولاعتقاده انه ليس بمؤمن وذلك لانا لا نسلم ان اعتقاد انه مستحق
النار يستلزم اليأس وان اعتقاد عدم ايمانه المعتبر بمجموع التصديق والاقرار
والاعمال بناء على [illegible] اسماء الاعمال توجب الكفر هذا والجمع بين قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة
وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن او استحالة الرؤية او سب الشيخين او لعنهما
او امثال ذلك مشكل وتصديق الكاهن بما يخبره عن الغيب كفر لقوله عليه السلام من اتى
كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما انزل الله على محمد والكاهن هو الذي يخبر عن الكوائن
في مستقبل الزمان ويدعي معرفة الاسرار ومطالعة علم الغيب وكان في العرب كهنة يدعون
معرفة الامور فمنهم من كان يزعم ان له رئيا من الجن وتابعة يلقي اليه الاخبار ومنهم من
كان يدعي انه يستدرك الامور بفهم اعطيه والمنجم اذا ادعى العلم بالحوادث الآتية
فهو مثل الكاهن وبالجملة العلم بالغيب امر تفرد به الله تعالى لا سبيل اليه للعباد الا باعلام
منه او الهام بطريق المعجزة او الكرامة او ارشاد الى الاستدلال بالامارات فيما يمكن ذلك
فيه ولهذا ذكر في الفتاوى ان قول القائل عند رؤية هالة القمر يكون مطر مدعيا علم الغيب
لا لعلامة كفر والمعدوم ليس بشيء ان اريد بالشيء الثابت المتحقق على ما ذهب اليه المحقق

المحققون من ان الشيئية تساوق الوجود والثبوت والعدم يرادف النفي فهذا
حكم ضروري لم ينازع فيه الا المعتزلة القائلون بان الممكن ثابت في الخارج وان اريد ان
المعدوم لا يسمى شيئا فهو بحث لغوي مبني على تفسير الشيء انه الموجود او المعلوم او ما
يصح ان يعلم ويخبر عنه فالمرجع الى النقل وتتبع موارد الاستعمال وفي دعاء الاحياء
للاموات وصدقتهم اي صدقة الاحياء عنهم اي عن الاموات نفع لهم اي للاموات خلافا للمعتزلة
تمسكا بان القضاء لا يتبدل وكل نفس مرهونة بما كسبت والمرء مجزي بعمله لا بعمل غيره ولنا
ما ورد في الاحاديث الصحاح من الدعاء للاموات وخصوصا في صدقة الاحياء عنهم اي
~~عن الاموات نفع لهم اي للاموات خلافا للمعتزلة تمسكا بان القضاء~~ خصوصا في
صلوة الجنازة وقد توارثه السلف فلو لم يكن للاموات نفع فيه لما كان له معنى وقال
عليه السلام ما من ميت يصلي عليه امة من المسلمين يبلغون مائة كلهم يشفعون له الا شفعوا
فيه وعن سعد بن عبادة انه قال يا رسول الله ان ام سعد ماتت فاي الصدقة افضل
قال الماء فحفر بئرا وقال هذه لام سعد وقال عليه السلام الدعاء يرد البلاء والصدقة تطفئ
غضب الرب وقال عليه السلام ان العالم والمتعلم اذا مرا على قرية فان الله تعالى يرفع العذاب عن مقبرة
تلك القرية اربعين يوما والاحاديث والآثار في هذا الباب اكثر من ان تحصى والله تعالى يجيب
الدعوات ويقضي الحاجات لقوله تعالى ادعوني استجب لكم ولقوله عليه السلام يستجاب للعبد
ما لم يدع باثم او قطيعة رحم ما لم يستعجل ولقوله عليه السلام ان ربكم حيي كريم يستحيي من عبده
اذا رفع يديه اليه ان يردهما صفرا واعلم ان العمدة في ذلك صدق النية وخلوص الطوية

وحضور القلب لقوله صلى الله عليه وسلم ادعوا الله وانتم موقنون بالاجابة واعلموا
ان الله لا يستجيب دعاء من قلب غافل لاه واختلف المشايخ في انه هل يجوز ان يقال
يستجاب دعاء الكافر فمنعه الجمهور لقوله تعالى وما دعاء الكافرين الا في ضلال ولانه لا يدعو الله
تعالى لانه لا يعرفه لانه وان اقر به فلما وصفه بما لا يليق به فقد نقض اقراره وما روي في الحديث
من ان دعوة المظلوم وان كان كافرا تستجاب محمول على كفران النعمة وجوزه بعضهم
لقوله تعالى حكاية عن ابليس رب انظرني فقال الله تعالى انك من المنظرين وهذه اجابة
واليه ذهب ابو القاسم الحكيم وابو النصر الدبوسي قال الصدر الشهيد وبه يفتى وما
وما اخبر به النبي صلعم من اشراط الساعة اي علاماتها من خروج الدجال ودابة الارض
ويأجوج ومأجوج ونزول عيسى عليه السلام وطلوع الشمس من مغربها فهو حق لانها امور ممكنة
اخبر بها الصادق وقال حذيفة بن اسيد الغفاري رض اطلع النبي صلعم علينا ونحن
نتذاكر فقال ما تذكرون قلنا نذكر الساعة فقال انها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر
آيات فذكر الدخان والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى بن مريم عليه السلام
ويأجوج ومأجوج وثلثة خسوف خسف بالمغرب وخسف بالمشرق وخسف بجزيرة العرب
وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس الى محشرهم والاحاديث الصحاح في
هذه الاشراط كثيرة جدا وقد روي احاديث وآثار في تفاصيلها وكيفياتها
فلتطلب من كتب التفسير والسير والتواريخ والمجتهد في العقليات والشرعيات
الاصلية والفرعية قد يخطئ وقد يصيب وذهب بعض الاشاعرة والمعتزلة الى ان كل مجتهد

في المسائل الشرعية الوقتية التي لا قاطع فيها مصيب وهذا الاختلاف مبني على اختلافهم في ان
لله تعالى في كل حادثة حكما معينا او حكمه في المسائل الاجتهادية ما ادى اليه رأي المجتهد وتحقيق هذا
المقام ان المسألة الاجتهادية اما ان لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد او يكون وح
اما ان لا يكون من الله تعالى عليه دليل او يكون وذلك الدليل اما قطعي او ظني فذهب الى كل احتمال
جماعة والمختار ان الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجده المجتهد اصاب وان فقده اخطأ
والمجتهد غير مكلف باصابته لغموضه وخفائه فلذلك كان المخطي معذورا بل مأجورا فلا خلاف
على هذا المذهب في ان المخطي ليس بآثم وانما الخلاف في انه مخطئ ابتداء وانتهاء اي بالنظر الى الدليل
والحكم جميعا واليه ذهب بعض المشايخ وهو مختار الشيخ ابي منصور رحمه الله او انتهاء فقط اي بالنظر
الى الحكم حيث اخطأه وان اصاب في الدليل حيث اقامه مستجمعا للشرائط والاركان فاتى بما
كلف به من الاعتبار وليس عليه في الاجتهاديات اقامة الحجة القطعية التي مدلولها حق
البتة والدليل على ان المجتهد قد يخطئ وجهان الاول قوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير
للحكومة او الفتيا فلو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان لتخصيص سليمان بالذكر جهة
لان كلا منهما قد اصاب الحكم حينئذ والثاني ان الاحاديث الدالة على ترديد الاجتهاد بين
وجهي الصواب والخطأ بحيث صارت متواترة المعنى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة وفي حديث آخر جعل للمصيب اجرين وللمخطي
اجرا واحدا وعن ابن مسعود رضي الله عنه ان اصبت فمن الله والا فمني ومن الشيطان
وقد اشتهر تخطئة الصحابة بعضهم بعضا في الاجتهاد ثم اشار الى ان القياس مظهر لا مثبت

فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير
الرابع انه لا تفرقة في نصوص الوارد في شريعتنا بين الاشخاص فلو كان كل
مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين من الحظر والاباحة او الصحة والفساد
او الوجوب وعدمه وتمام هذه الادلة والجواب عن تمسكات المخالفين تطلب
من كتاب التلويح في شرح التنقيح ورسل البشر افضل من رسل الملائكة ورسل الملائكة
افضل من عامة البشر وعامة البشر افضل من عامة الملائكة اما تفضيل رسل الملائكة
على عامة البشر فبالاجماع بل بالضرورة واما تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر
على عامة الملائكة فبوجوه الاول ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام على وجه التعظيم
والتكريم بدليل قوله تعالى حكاية أرأيتك هذا الذي كرمت علي وانا خير منه خلقتني من نار
وخلقته من طين ومقتضى الحكمة الامر للادنى بالسجود للاعلى دون العكس الثاني ان كل احد
من اهل اللسان يفهم من قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها الآية ان القصد منه الى تفضيل آدم
على الملائكة وبيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم الثالث قوله تعالى ان الله
اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين والملائكة من جملة العالم وقد
خص من ذلك بالاجماع تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة فبقي معمولا به فيما عدا ذلك
ولا خفاء في ان هذه المسئلة ظنية الرابع ان الانسان يحصل الفضائل والكمالات
العلمية والعملية مع وجود العوائق والموانع من الشهوة والغضب وسنوح الحاجات
الضرورية الشاغلة عن اكتساب الكمالات ولا شك ان العبادة وكسب الكمال

لصاحب التذكرة

تا کور شود آنکه نتوان دید بخواه

زینب ببین من ومعشوق تو کلف غالبه

وله

دریغ اینکه در دل جز دم ندیدیم … عهد دوستان محکم ندیدیم

از آن امید وصل بود زان هم ندیدیم

مع الشواغل والصوارف الشاقة ودخل في الاخلاص فيكون افضل وذهبت المعتزلة

والفلاسفة وبعض الاشاعرة الى تفضيل الملائكة وتمسكوا بوجوه الاول ان

الملائكة ارواح مجردة كاملة بالفعل مبرأة من مبادي الشرور والآفات كالشهوة

والغضب وعن ظلمات الهيولى والصورة قوية على الافعال العجيبة عالمة بالكوائن

ماضيها وآتيها من غير غلط والجواب ان مبنى ذلك على الاصول الفلسفية دون

الاسلامية الثاني ان الانبياء مع كونهم افضل البشر يتعلمون ويستفيدون منهم بدليل قوله تعالى

علمه شديد القوى وقوله تعالى نزل به الروح الامين ولا شك ان المعلم افضل من المتعلم

والجواب ان التعليم من الله تعالى والملائكة انما هم المبلغون الثالث انه قد اطرد في الكتاب و

السنة تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء وما ذلك الا لتقدمهم في الشرف والرتبة

والجواب ان ذلك لتقدمهم في الوجود او لان وجودهم اخفى فالايمان

بهم اقوى وبالتقديم اولى الرابع قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله

ولا الملائكة المقربون فان اهل اللسان يفهمون من ذلك افضلية الملائكة من عيسى

اذ القياس في مثله الترقي من الادنى الى الاعلى يقال لا يستنكف من هذا الامر الوزير

ولا السلطان ولا يقال السلطان ولا الوزير ثم لا قائل بالفصل بين عيسى وغيره من الانبياء

والجواب ان النصارى استعظموا المسيح وترفعوا من ان يكون عبدا لانه مجرد لا اب له

وكان يبرئ الاكمه والابرص ويحيي الموتى بخلاف سائر عباد الله من بني آدم فرد عليهم

بانه لا يستنكف من ذلك المسيح ولا من هو اعلى منه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام

ويقدرون باذن الله على افعال اقوى واعجب من ابراء الاكمه والابرص واحياء الموتى فالترقي

والعلو انما هو في امر التجرد واظهار الآثار القوية لا في مطلق الشرف والكمال فلا دلالة على افضلية الملائكة

والله اعلم بالصواب

وله

از دل اشتغال الا … شکل …

جملت اشتغال … با منتهی …

عبدا … ان يكون لهم

انصاف درجهان علم نیامدست

از مادران دهر نزاد است هیچ کس

از موج غم نجات کسی راست کو هنوز

گشته تراز حادثه این کجا کند

از سایه زمانه کر نو شبید شربتی

اسود کی مجرد کرکسی بجز بیرچه فرخ

روجامه کبود فلک بین پس بدان

در دیست چرخ نقب زن اندر سرای عمر

شادی نصیب کو مراد دم نیامدست

کوهم زد هر نام زد غم نیامدست

بر شط کون و عرصه عالم نیامدست

کو باز حادثات امان هم نیامدست

کان نوش جان کران تر از سم نیامدست

اسباب این مراد فراهم نیامدست

کین جامه جز سراچه ماتم نیامدست

آری بهر نه قامت اوخم نیامدست

اینکه … بیار … نیامدست

در دو … حاصل … نیامدست

ناگاه … جهان … نیامدست

۱	۳۳	۱۶	۱۱	[illegible]	۳۲
۲۹	۱۰	۲۲	۱۹	۲۳	۳۴
۵	۲۰	۳۵	۲۰	۲	۵
۲۲	۱۷	۳۴	۲۱	۶	۱۶
۳۲	۲۸	۹	۱۸	۲۷	۲۸
۲۷	۳۱	۲۱	۲	۳۴	۱۲

هذا الکتاب [illegible]
عند العبد [illegible]
[illegible]

کار عشق و هوای یار که جان قاسم راست
از آن سخن که شنیدی هزار جدا انست

کجا جو علی الوصول
از شمع پرسید حدیث دل خواجه
سانده و دل سوختگان سوخته داند

تازه عشق
از تو بست مردم
تا زمانه ۱۷ ... غم حسن دکر باد
... آید باد
... ای امید ... و امید تو ... باد

سلطان
جنبش بغزه مردم جون هزار عاشق
... دجانت نکنی ... قطعا بخر باشد
با بلاست ... از ... سلامت ... دور نبود
... و ... عاشق ... خواهد ... بود
حبیب عشق جو ... زبد دلا لا بت
جان در ... ره عشق رفتن

ولا ... عشق ... جند ... باشیم
کجاست ... کردی ... باشیم
بسوز عشق تو گشتیم سر بلند آری
سک تو ایم ... باشیم
جو عاشقان ... در میانه
جو عاشقان بو فا جان ... باشیم
امید هست ... در قدم باشیم
ز تاب ... جون ... بکشند جات
... آن زلف ... باشیم
جو هست کعبه مقصود کوی او شاهی
روا مدار که محروم ازین حرم باشیم

ول
... راه عشق ... درد ...

ول
... عاشقی ... بود
... آفاق بود
... دل ...
... عاشق ...
... بود

فراز ... باب ... [illegible]
بسم الله الرحمن الرحیم

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين وعليه التكلان قوله صناعة نظرية الصناعة ملكة يقتدر

بها على استعمال موضوعات ما نحو غرض من الاغراض صادرا عن البصيرة بحسب الامكان

و لما اشتهر اطلاقها على العلوم المتعلقة بكيفية الاعمال و قد تطلق على العلم كما يقال صناعة

الكلام فيصح ان يفسر بانها ملكة يقتدر بها على ادراكات متعلقة بتناول العلوم

العملية وغيرها وكذلك جاز وكان في تعريف الحكمة المنقسمة الى قسميها النظري والعملي تنبيه على ان

المعتبر فيها الرسوخ فان قلت الحكمة علم وهو عبارة عن الادراك فكيف يفسر بما يشتمل بها

على الادراك قلت الادراكات اذا تكررت و تعززت و ترسخت حصل هناك ملكة هي

حالة اجمالية يتوصل بها الى تفاصيل تلك الادراكات متى اريد وتلك الحالة تطلق عليها

الحكمة والعلم ايضا فلا اشكال واما قال نظرية لان الصناعة قد تحصل بمزاولة العمل

دون النظر كصناعة الخياطة و قد تحصل بمزاولة النظر من غير ان يكون هناك عمل اخر كصناعة

الخياطة الحكمة العملية ايضا قد تحصل بلا عمل على قول من جعل العمل خارجا عنها قوله

تحصل على الوجود تعقله قوله اى ادراك ماعليه الوجود في نفسه لعل المراد ادراك الامور

الموجودة في نفسها من حيث انه يتعلق بها قدرتنا واختيارنا ادراكا تصوريا و تصديقيا

وهذا اشارة الى الحكمة النظرية قوله وماعليه الواجب اى تحصيل ماعليه الامور الواجبة عليه

في مزاولتها كاملا من الملكات الفاضلة والاخلاق المرضية المكتسبة من الاعمال الحسنة

وعلى هذا ادراك صفات الكمال التي هي من مراتب الاعمال وهذا اشارة الى الحكمة العملية وقوله

لتشرف متعلق بتحصيل اى بتحصيل جميع ذلك لتشرف قوله وتستكمل و تصير عالما معقولا

وذلك لانتقاش صور العالم فيها عالم آخر مشابه للعالم الموجود واما كان معقولا الوجود الاشياء

فيها يحسب التعقل دون الخارج وذلك تحت الطاقة البشرية اى ذلك التحصيل فان قلت

بل يكفي في الحكمة العملية مجرد العلم المتعلق بكيفية العمل قلت قد عرفت ذلك كما يشعر به ظاهر كلام

المصنف ولكن دخول العمل في الحكمة العملية فيكون مركبا من علم وعمل فان كمال الانسان

لا يحصل بمجرد العلم ولذلك قيل الحكمة خروج الانسان الى كماله الممكن في جانبي العلم والعمل قوله

الى م

اي حكمة نظرية اه قوله انما سميت حكمة نظرية لان المقصود منها ما يحصل بالنظر وهو الادراكات المعاملة

التصورية والتصديقية بالامور التي لا مدخل فيها لقدرتنا واختيارنا وسمي الاخرى عملية لانها

متعلقة بكيفية الاعمال فليس المقصود منها الادراكات الحاصلة بالمتعلقة بالامور التي لقدرتنا النظرية

واختيارنا مدخل فيها بل تلك الاعمال منسوبة اليها قوله واما ان لا يكون مخالطا للمادة شرطا للوجود

هذا منقسم الى قسمين احدهما ما لا يكون مخالطا للمادة اصلا بل متنزه عنها كالواجب والعقل الا على

والثاني ما يخالطها وان لم يكن مخالطتها شرطا له كالقدم والحدوث وكالامور العامة الشاملة للمجردات

والجسمانيات وهذا الاخير يسمى بالفلسفة الاولى والمجموع علما الهيا تسمية للشيء باسم اشرف

اجزائه وهو العلم الالهي المتنزه عن المادة وعوارضها الى مبدء القوة والنقصان قوله

وح اما ان لا يكون شرطا اما الامور التي لا يكون تلك المخالطة شرطا لتعقلها فكالاستدارة والتثليث

والتربيع وغيرها من الاشكال الهندسية فانها وان لم توجد في الخارج الا في مادة مخصوصة وكذلك

الا ان تعقلها لا يتوقف على تعقل مادة مخصوصة وكذلك العدد واحوال من الضرب والقسمة

لا يتوقف تعقلها على تعقل مادة مخصوصة ويسمى العلم المتعلق بهذه الامور رياضيا لانهم

كانوا يفتتحون به في التعليم فكان رياضة النفوس بها اولا وهو العلم الاوسط لتنزهه عن المادة

بوجه ما دون وجه التعقل واما الامور التي تكون تلك المخالطة شرطا لتعقلها فكالجسم واحوال العارضة

له ما خلا الكم بقسميه فان الجسم هو السواد والبياض والحركة والسكون وغيرها لا يتعقل الا في مادة ويسمى

العلم المتعلق بهذه الامور طبيعيا لانه يبحث عن الجسم الطبيعي وهو العلم الادنى لاحتياجه الى المادة

مطلقا وليس يكون له تكون الشيء محتاجا الى المادة في التعقل دون الخارج فتامل قوله والاول علم

الاخلاق هذا متعلق بكمال الشخص في نفسه بحسب القوة العملية كما ان الحكمة النظرية كماله بحسب القوة

النظرية قوله والثاني هو علم تدبير المنزل هذا متعلق بكماله الحاصل ايضا بالمشاركة في الاجتماع الخاص

وهو بحسب المنزل الذي يكون فيه الازدواج بين زوج و زوجة و والد وولد ومالك ومملوك قوله

الا اجتماع المدني الغاية في الحكمة المدنية معرفة كيفية المشاركة مع اشخاص الناس على العموم انه

بيخا وتنوبا الاجتماع على المصالح التي يتعلق بها بقاء نوع الانسان وهذا الخامس به تكميل

القوة العملية قوله والمراد الحكمة النظرية لاشتمالها على السعادة العظمى اى معرفة البارى كما

كانت اتم واولى فلذلك اقتصر عليها واختار منها الطبيعي المشتمل على معرفة النفس الالهي

المشتمل على وجود المبدء لان ما هي الموجودات اتم المعارف واولاها بالتحصيل فاكمل المهم بهاتين
في المحصر بالعاشر السابع اما قال بالتقسيم السابق لان معلولا لاتي ادوم بالعاشر الاعم
لان الموجودات على الماديات كما سيأتي قوله اختلفوا في الجسم وان الجسم في الجسم وهو الجوهر
الممتد في الجهات الثلث ينقسم باديه الى مركب وبسيط فالمركب ما تركب من اجسام مختلفة الحقائق
كالحيوان والبسيط ما لا يكون كذلك كالماء وينقسم اولا الى مؤلف ومفرد فالمؤلف ما تألف
من الاجسام والمفرد ما ليس كذلك فمنهم من جعل المبحوث عنه ههنا هو الجسم البسيط
فقال في ضبط المذاهب والاحتمالات الجسم البسيط اما ان لا يكون له اجزاء ذوات مفاصل
فيكون متصلا واحدا اما قابلا للانقسامات متناهية وهو مذهب محمد الشهرستاني او غير متناهية
وهو مذهب جمهور الحكماء واما ان يكون له اجزاء ذوات مفاصل فتلك الاجزاء اما ان لا تنقسم
اصلا وحينئذ اما ان تكون متناهية وهو مذهب جمهور المتكلمين او غير متناهية وهو مذهب النظام
من المعتزلة وبعض من القدماء وان تنقسم في جميع الجهات وهو مذهب ذي مقراطيس
واما ان تنقسم في جهة واحدة او في جهتين ولم يقل بهما احد فالمذاهب خمسة والاحتمالات سبعة
وانا اعتبر احتياط الاجزاء من الانواع الاربعة ثانيا حصل احتمالات ستة اولى وثلاث بحصر
اربعة اولى ورابع حصل احتمال واحد آخر فصرف الاحتمالات الى ثمانية عشر والمذاهب
ههنا هي الخمسة التي ذكرناها اولا ومنهم من جعل المبحوث عنه ههنا هو الجسم المفرد فلا يتأتى في مذهب
ذي مقراطيس ونحصر انواع الاجزاء في ثلث والاختلاف منها ثابت في ثلث ثلث واحد فيكون
المذاهب فيه اربعة والاحتمالات عشرة واما الاعتراض على جعلها البسيط او المفرد
لان المركب والمؤلف يعرف حكمهما بعد حكمهما وايها قوله ذا مفاصل انما قال ذلك امتا مفاصل
بالفعل لان الجسم المفرد على مذهب الحكيم له اجزاء هي الهيولى والصورة وليس له مفاصل اصلا
قوله لا كسراه فعل امتناع الكسر لاجل الصغر دون الصلابة وامتناع القطع لاجل الصلابة
دون الصغر بنا على ان الكسر انما يكون في الاجسام الصلبة بمصادمة التفريق فلا يكون
الصلابة مانعة عن الكسر بل الصغر اذ ليس يمكن لغاية الصغر تصور اتصال شيء عن شيء
بالصدمة وان القطع انما يكون في الاجسام اللينة بنفوذ القاطع فيها فالصلابة تكون
مانعة من القطع وقد يقال ان الصغر مانع عن القطع اذ لا بد في القطع من تصور شيئين
بنفوذ القاطع بينهما وما هو في غاية الصغر لا يتصور ذلك وكذلك الصلابة يلايم مع الكسر

ايضا لانها اذا كانت في الغاية كانت مانعة عن التفرق في الجملة الا انها لا تكون موجبة
لاستحالته فتأمل قوله فالمراد وذلك لانه يريد ان يثبت مذهب جمهور الحكماء وهو ان الجسم المفرد متصل
واحد لا مفصل فيه اصلا قابل لانقسامات غير متناهية وابطال الجزء الذي لا يتجزى يثبت لانه
اذا ابطله بما يدل على امتناع تركب الجسم مما لا ينقسم اصلا ومما لا ينقسم في جهتين او في جهة واذا
امتنع تركب الجسم المفرد من الاجزاء التي لا تتجزى اصلا او في بعض جهاتها وجب ان لا يكون
له مفصل قطعا فيكون متصلا واحدا ولا يمكن ان يكون منتهيا في الانقسام الى ما لا يتجزى
اصلا او في بعض جهاتها فان الجوهر المتحيز يجب انقسامه في جميع جهاته فوجب ان يكون قابلا للانقسامات
غير متناهية وهو المطلوب قوله فان قيل لا نم ان الوسط الخ يعني ان التماس عرضان قائمان بمحلين
يلزم انقسام واحد في ذاته قوله فيلزم الانقسام ولو بالوهم وذلك يكفي قوله وان كانت العلاقة
يكفي ان يقال وان كانت الاشارة الى احدى التماسين غير الاشارة الى الاخرى لزم ان يكون قابلا في
في احدهما ملاقيا للاخر بالضرورة فيكون كل واحد من الطرفين ملاقيا للنهاية بتة فيكون ملاقيين
قطعا فلا يكون الوسط مانعا وقد مر بيانه كذلك حيث قال على ذلك فاته ذلك مما ذكره قوله
لم لا يجوز ان يمنع [illegible] قد يقال على عدم الانطباق في المفصل امتنع الملتقى فلابد ان يكون
ملاقيا لهما بالضرورة وحينئذ اما ان يلاقي بتمامه لكل واحد منهما بتمامه فيكون مداخلا في كل واحد
منهما ويكون احدهما متداخلا للآخر فلا يكون [illegible] ومتصل بل متداخل احدهما في الآخر وهو خلاف
المفروض وان كان ملاقيا ببعضه [illegible] لزم انقسامه وهذا وانقسام الجميع واما ان
الانطباق فلسلم عدم ازدياد المقدار والحجم فهو يحمل هذا الدليل راجعا بالحقيقة الى الدليل الاول
كما يظهر بالتأمل الصادق قوله وهم اهل [illegible] يحمل الدليل فالاولى ان يقال وذلك يسلم
جواز تداخل الاجزاء فلا يحصل منها ذو مقدار وهو خلاف المفروض والحاصل انه لا يمكن تأليف المقادير
مما لا ينقسم اصلا اذ [illegible] فانه لم يزد الحجم [illegible] وهكذا حال [illegible] الى ثانيا
وثالثا فلم يحصل مقدار وان زاد المقدار لزم [illegible] فان [illegible] الحجم [illegible]
معا قوله القابل للابعاد الثلث [illegible] الابعاد الثلث [illegible] ان يفرض فيه خط كيف كان
ويسمى طولا ثم يفرض آخر [illegible] مقاطع له على زوايا قائمة ويسمى عرضا ثم يفرض ثالث مقاطع لكل

مبهما على الدوام وليس هذا قوله بحيث يكون الاشارة الى احدهما الحسية كالاولى وحلول اللون
في الاجسام والنقطة في الخط كذا حلول العلوم في المجردات قوله وبالجملة قد عرفت ان مذهب
ذيمقراطيس يرد على اصل دليل اثبات الهيولى فاراد بعضهم ان يدفع فقال ان تلك الاجسام
الصغار متوافقة في الماهية على مذهبه وحينئذ نقول كل واحد من تلك الاجسام نفرض فيه جزءان
متوافقان في الماهية ومتوافقان فيها لتلك الاجسام المتفاصلة فيجوز على المنفصلين
الاتصال وعلى المتصلين الانفصال لان الماهية المقتضية للاحكام وهذا القدر كاف لنا
في اثبات الهيولى ولا يضرنا ان يكون هناك موانع خارجة عن الماهية لان امكان الانفصال
والاتصال بحسب الماهية يوجب بهما وهذا الكلام جدلي لا يخفى فيها طائلا اذ لقائل ان
يقول لم لا يجوز ان يكون الاجسام مركبة من اجسام صغار مخالفة في الماهية بحيث لا يوجد فيها
جسمان صغيران متوافقان في الحقيقة وان لا يكون شيء من تلك الصغار قابلة للانقسام بحسب
الخارج فاعلم ان تخلص دليل اثبات الهيولى ان التأخر عنها في الفعل الجهات وهذا يبتني
حكم في العقل بعدها وبالحس وذلك الممتد لا يجوز ان يكون مركبا من الجزء الذي لا يتجزى ولا
مما في حكمه مما لا ينقسم في جهة او في جهتين بل يجب ان لا يكون له جزء اصلا او يكون اجزاؤه اجساما
متصلة في ذاتها ومنتهية الى ما هو كذلك فعند ذلك لنا جسم متصل في حد ذاته فاذا
طرأ عليه الانفصال لا ينعدم بالكلية فلا بد هناك من امر ثابت يحل فيه تارة الاتصال
والانفصال موصوف بما عرف من الصغار وهو الهيولى مثلا اذا كان ماء في قصعة
كان متصلا واحدا في نفسه فاذا جعلناه في قصعتين ليس ذلك الماء المتصل في ذاته
بعينه ولم ينعدم بالكلية والا لكان الماءان في القصعتين حاصلين من كتم العدم لا تعلق
لهما بالماء الاول وهو باطل بالضرورة فوجب ان يكون هناك امر يجامع المتصل الواحد الذي
كان في القصعة الاولى ويجامع المنفصلين اللذين في القصعتين وهو الهيولى
لما امكن قطعه لان قطعه بالحركة موقوف على قطع نصف المدخول بالعمل وقطع نصفه
على قطع نصف نصف المدخول بالعمل وهكذا الى غير النهاية لوجود ابعاد غير متناهية
وهو محال لان الكلام في الجسم المتناهي في المقدار واما تساوي اقسامه غير متناهية
وما لا يجوز ان يكون متصل والالازم ما ذكره اي الجزء ولا يجوز اتصالها ان يكون بالاتصال في

جهة

في جهة واحدة او في جهتين لان ذلك في حكم الجزء لان المتحيز بالذات يجب انقسامه في جميع الجهات
ولا يجوز تركب الجسم المنقسم في جميع الجهات الا محالة انقسام في جميعها فالجسم اذا تركب
كان مركبا من اجسام واما الثاني فلان ذلك المتصل نظرة مثل الذي عرفت بالبرهان
هو ان الماء مثلا اما متصل واحد او هو متصل واحد فلما الانفصال ان يختار الثاني ونقول
ان الماء مثلا مركب من اجسام صغار قابلة للانقسام في جميع الجهات وهما وان ليس شيئا من
تلك الاجسام الصغار قابلا للانفصال بحسب الخارج لا قطعا ولا كسرا كما هو مذهب ذيمقراطيس
وح لا يصح الجسم الذي هو متصل في حد ذاته ولا منفصل لا متناه نظر عليه الانفصال فلا
يتم الدليل على اثبات الهيولى في الوهم وليس لك ان تكتفي بالانفصال الوهمي كما لا يخفى لان اللازم
ح ثبوت الهيولى [illegible] بل هو عدم فان قلت لم ان الانفصال هو ما ذكره
بل الانفصال هو زوال الاتصال مطلقا فلا حاجة الى [illegible] موجود يجامعه قلت ان ثبت ان الجسم الذي
هو متصل في ذاته نظر عليه الانفصال تم الكلام اذ نعلم ان الانفصال لا يعدم ذلك المتصل
بل يعدم ويحصل هناك متصلان او اكثر فلو لم يكن هناك ورا الجوهر المتصل امر آخر لزم ان يكون
نفوذ الجسم اعداما بالكلية وحصلا المتصلين آخرين وهو باطل بالبديهة فوجب ان يكون
هناك امر آخر يجامع المتصل الواحد والمتعدد ويكون مع المتصل الواحد متصلا واحدا ومع المتعدد
متعددا وهو في حد ذاته لا يكون متصفا بالاتصال ولا بالانفصال ويكون موصوفا تارة بالاتصال
وتارة بالانفصال فيكون محلا للجوهر المتصل فيكون جوهرا قطعا وهو المسمى بالهيولى قوله على انه
يحسن الجواب ان ثبوت الجوهر الممتد في الجهات الثلث قد يبتني قد عرفت انه لا متصل لا متناه هو
متصل في حد ذاته ويطلق على الاتصال مسالمة معقول [illegible] الاتصال نظر على الانفصال فعلى
لا يمكن التكلم في الاتصال الجوهري وهو المراد بالصورة ههنا وانما اعتبار كون [illegible] الامتداد الجوهري
حالا في الهيولى ويسمى بالصورة بهذا الاعتبار فليس ملحوظا ومرادا في المقام فلا [illegible] قوله الانفصال
مع الاتصال يعني ان الاتصال الجوهري له مقدار عرضي هو كمه مقدار سارية فيه في جميع الجهات
الجهات وكلاهما متصلان في حد ذاتهما فلا تجامعان الانفصال لكن وجود ذلك المقدار
يحتاج الى برهان مذكور في موضعه قوله وفيه نظر لان اللازم [illegible] قد يقال او ما وصل ان الامتزاج

منها لعدم امتداد وحالم يجي عليه بلا السطر لانه اذا اخذ كل واحد منهما ذراعا كان الانزاج منهما ايضا
ذراعا واذا امتدا ما به ذراع فصاعدا كان الانزاج ما به ذراع ايضا فاذا امتدا الى غير النهاية كان الانزاج ايضا
غير متناه قطعا فيلزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين … ولا مجال لان يمنع جواز وجودهما
على هذه الصفة اعني كون الامتداد متساويا للانزاج كما يشهد به الاصول الهندسية ثم يتجه على
الوجه الثاني انما يدل على استحالة اللاتناهي في جميع الجهات او في جهتين يمكن الانزاج
بعدم الامتداد ويمكن … الانزاج الى غير النهاية ولا يدل على استحالة اللاتناهي في جهة
واحدة قوله لان اللازم انما يلزم تشكل الصورة اذا كانت متناهية في جميع الجهات ولم يلزم
ذلك بما ذكره من الدليل بل لا بد من الاستعانة بدليل آخر قوله لكان … لما كان
مشتركا والغرض ان مقتضى الشكل هو ذات الصورة حيث لم يكن لغيرها مدخل في ذلك الاقتضاء
وحيث اشترك الاجسام في الشكل المعين لاشتراكها فيما اقتضت اقتضاء … قوله اي الهيولى
لا يتجرد عن الصورة فان قلت لما ثبت ان الصورة لا تتجرد عن الهيولى يلزم منه بالضرورة
عدم تجرد الهيولى عن الصورة قلت الاول لا يستلزم الثاني لان الماء اذا صارت هواء
لا يكون الصورة المائية باقية مع الهيولى باقية معه قوله فلكل ذي وضع لا ينقسم اما
ان يكون … ولا يتجزى وهو المسمى بالجوهر الفرد وذلك لانه اذا كان ذا وضع بالذات اي متحيزا
لذاته اي جوهرا كان … ولا يتجزى وهو المسمى بالجوهر الفرد وان كان ذا وضع بغيره اي متحيزا بتبعية
غيره كان عرضا يسمى بالنقطة ولما كانت الهيولى جوهرا لم يتصور كونها نقطة على تقدير تجردها
وعدم انقسامها … لا يكون الا جوهرا لا يتجزى و… يكون قوله لا يخلو ان يكون جوهرا لا يتجزى باطلا
والسؤال مندفعا قوله وقد بطلان النقطة ليس لها مقدار … المطلوب وذلك
لان امتناع الداخل لما هو … المقادير من حيث هو مقادير فما لا مقدار له اصلا لا يمنع
عن الداخل … من الوجوه وما له مقدار في جهة واحدة فقط امتنع الداخل فيه من تلك
الجهة فقط وما له مقدار في جهتين فقط امتنع الداخل من تينك الجهتين دون الجهة الثالثة
وما له مقدار في جميع الجهات فقد امتنع الداخل فيه بالكلية فان قلت … ذكرت لا يمتنع التداخل
في الاجزاء التي لا تتجزى اذ لا مقدار في شيء من الجهات فكيف حكم بامتناع التداخل فيها قلت

الحكم

الحكم بامتناع التداخل فيها انما هو بناء على تقدير تركب الجسم منها اذ على التقدير لو تداخلت لم يحصل
من انضمام بعضها الى بعض مقدار اصلا سواء كان جوهرا او عرضا لا يتركب منها ما له مقدار فلا يتركب
منه … لا يتجزى ولا خط ولا سطح وكذا ما له مقدار في جهة واحدة سواء كان عرضا كالخط او جوهرا
مستطيلا … الطول فقط لو سلم به ولئن سلم الخط الجوهري لا يتركب منه ما له مقدار كالسطح
الوضعي والجوهري لا يتركب منه ما له مقدار في جميع الجهات كالجسم التعليمي والطبيعي فهكذا الحكم المشترك بين
الجواهر والاعراض وههنا كلام آخر محقق في … وجود جوهر متحيز لا ينقسم اصلا او لا ينقسم
في جهتين او جهة واحدة لان كل جوهر متحيز فله جهات بالضرورة … الى جهة غير ما به الى جهة اخرى
… الى جميع الجهات … لا يكون جوهر متحيز الا منقسما في الجهات الست فلا يمكن
وجود جوهر متحيز لا ينقسم اصلا او لا ينقسم في العرض والعمق ولا ينقسم في العمق … فيمكن
ان يوجد فيهما ما يكون قابلا للاشارة الحسية وغير منقسم اصلا كالنقطة او غير منقسم في العرض والعمق كالخط
او غير منقسم في العمق كالسطح وذلك لانها … متحيزة بذاتها … فلا يجب لها جهات ليلزم
انقسامها … ان يقال اذا تجردت الهيولى عن الصورة وكانت ذات وضع …
يكون … لا يتجزى او خطا جوهريا او سطحا جوهريا والكل باطل لامتناع وجود هذه الاشياء …
قوله ولو كانت لعدم تناهيه لانقطاع اذ … في جهة الوضع … سطح … على الاول
او لو لم … سطح … لزم انعدام الخط … وكذا الحال في … السطح …
الداخل في السطح … والخط … والنقطة … قوله فلكل الحيز الطبيعي …
ان الصورة النوعية وان … المكان الطبيعي … كمكان الماء مثلا … لكان
الطبيعي … المؤدى عن الصورة … الصور الجسمية والنوعية
… مكان الماء مثلا …
السؤال … من
اجزاء المكان الطبيعي …
…

دون هيولى عنصرية

بعض اجزاء الماء بواسطة المعارض حتى ان وجد تعالى ماء وكرم على تقدير تكافؤ الاتم التاع ان هيولى
اجزاء العناصر متكافئة فان هيولى الماء اذا تجردت ثم قارنها الصورة الجسمية مع الصورة
النوعية المائية تخصصت بمكان الماء ولم يلزم الترجيح من غير مرجح فان قيل يلزم على هذا الخلاء في
مكان الماء حال كون هيولاه مجردة قلنا ممنوع لزوم الخلاء لجواز تخلخل الهواء لصورة اتساع الخلاء

قوله والعائدة في ايراد هذا الخ اطلاق المعارضة ههنا على طريق المسامحة في العبارة فان الاعتراض سبيله
بالنظر ههنا نقض اجمالي ولذلك صح الجواب بالوقف ولما كانت المعارضة في القطعيات راجعة
الاجمالي الى النقض كما عرفت في موضعه صار بينهما اخوة فصح اطلاق المعارضة على ما هو نقض اجمالي عن
معارضة سيما على ذلك وانما سماه كان في دفع ريب المدلول على الدليل من غير تعيين فساد

قوله الدليل فصح الاطلاق لان احتصاص بعض الاجسام الخ فان الاجسام الفلكية في احياز مخصوصة
وكذلك الاجسام العنصرية فلا بد ان يكون حصولها في تلك الاحياز مستندا الى امر وذلك الامر
لا يجوز ان يكون الصورة الجسمية لانها مشتركة بين الاجسام كلها فلا تكون مبدءا للاحوال
المختصة ولا يجوز ان يكون هو الهيولى النفساني في العلم الالهي لانه القابل لا يكون فاعلا
وايضا الهيولى مشتركة بين العنصريات التي يمكن انقلاب بعضها الى بعض فلا يكون مبدءا
للاحوال المختصة فلا بد ان يكون امرا آخر وهو الصورة النوعية واعترض عليه بان ذلك الامر
جاز ان يكون فاعلا خارجا يفعل بالاختيار ما شاء مخصص كل من الاجسام بحيز او يفعل باختلاف

كلها م الاستعدادات المواد كما تحصل الصورة النوعية عندكم بسبب اختلاف الاستعداد لا بد مع ذلك بان
تحمل الدليل في هذا المقام على ان للاجسام آثارا مختلفة تستند اليها كالاحراق والترطيب واقتضاء
الامكنة وسهولة قبول الاشكال وعسره والامتناع عن بعض الاشكال الى غير ذلك فلا بد ان
يكون مبدءا داخلا فيها وليس الصورة الجسمية ولا الهيولى بل امرا آخر داخلا في الاجسام
مختلفة ولا بد ان يكون جوهرا حيث ان للاجسام جواهر مختلفة داخلة فيها هي مبادئ للآثار المختصة
بها ولا معنى للصورة النوعية الا ذلك فان قيل ان تلك الاحوال والآثار المختصة مستندة الى
ذوات الاجسام فعند تمام الدليل لا استحالة استناد الآثار المختلفة الصادرة من الاجسام
الى امر خارج عنها او الى امر مشترك كالصورة الجسمية او الى الفاعل المختار فقوله فان قلت

منب

هب ان المخصص من طرف الهيولى اشارة الى جواز المخصص بمجرد ارادة الفاعل المختار
من غير استحقاق كما ذكره وقد يجاب عن ذلك بان المخصص كذلك ان المخصص كذلك ترجيح

قوله احد طرفي الممكن بلا مرجح وحاله اي ترجيح احد طرفيه بلا مرجح هو مما تحكم بديهة والعقل وحاصل الجواب
الذي ذكره نعم لا يعلل الفاعل المختار لكن ان المخصص بالاختيار من طرف الاستحقاق ترجيح بلا مرجح
كذلك تخصيص الاستعدادات بلا استحقاق ترجيح بلا مرجح ايضا فلا بد من استعدادات مستندة

قوله الى ذوات الاجسام فيكون فيها امثال مختلفة هي الصورة النوعية فيكون من بين الامور الموجودة اذا اعتبر
كون الماهية قابلة لوجودها في نفسها واما العلة القابلة لوجود آخر تقوم بها كالجسم للعرض
القائم فلا بد من وجودها اولا ايضا كالعلة الفاعلية قوله قلت لو كانت الهيولى علة هذا الجواب
تغيير للدليل الاول المبني على استلزام كون الهيولى علة لجواز انفكاكها الى دليل ثان مبني على
كون الصورة علة فاعلة لتشخص الهيولى وفلا يتم بيان هذه المقدمة اعني كونها علة فاعلة لتشخص الهيولى

ذلك م من بيان هذه المقدمة قوله فيكون موجودة مما ذكره يدل على ان الشكل لازم للصورة فيكون
الصورة مع الشكل زمانا ولا زمانا ولا يلزم من كونها مع الشكل بالذات او كونها سابقة عنه
بالذات كما لا يخفى قوله والشكل بوجه ما اذا كان لحوق الشكل بشركة الهيولى كان
متأخرا عنها بالذات فلا حاجة الى الترديد بين المعية والتأخر قوله والمتقدم على المتقدم متقدم
اه المتقدم بالزمان على المع بالزمان يجب تقدمه على المع الآخر واما المتقدم بالذات على المع

اذ قد علم ان المتقدم انما يجب وجوده مع الشكل م
بالزمان بالزمان او بالذات فلا يجب تقدمه بالذات على المع الآخر قوله اللازم من ذلك
تقدم الصورة بالذات على الهيولى المتقدم بالذات على الشكل فتكون الصورة متقدمة بالذات
على الشكل مع ذلك لا ينافي كونها مع الشكل زمانا وقوله يجب وجودها مع الشكل والشكل
ممنوع لما ذكرنا من ان الدليل انما دل على لزوم الشكل وكون المتقدم معه بالزمان فتأمل قوله
فان قلت التدريج بديهي فلا دور تمكن تعريفه بوجه آخر وهو ما لا يمكن تحصيل التدريج الا بتحصيل

بمجاورد الزمان سوار قلنا ان تصور التدريج بديهي اولا وفي تجاذب مع توقف تعقله على تعقل
الزمان نعم لا يثبت التدريج بدون الزمان وذلك لا يستلزم توقف تعقله على تعقل الزمان

قوله لم الحركة اه الحركة الكمية على اربعة اقسام النمو والذبول والتخلخل والتكاثف والتخلخل ازدياد
مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه جسم آخر بل بان يخلع الهيولى صورة اصغر وتلبس مقدارا اعظم
منه والتكاثف بخلافه قوله مقابلة اه اي جميع الاقطار وهي الطول والعرض والعمق وهو
احتراز عن السمن فانه ازدياد في قطرين اي في عرض وعمق على سبيل طبيعة احتراز عن الاورام قوله
الحركة اما ذاتية لم يرد بالحركة الذاتية ما يكون الذات علة لها بل اريد بها ما يعرض للمتحرك اولا وبالذات
اي من غير ان يكون هناك واسطة في عروضها لتلك الذات ولذلك قسمها الى طبيعية وقسرية
وارادية فان الحركة القسرية للحجر عارضة له حقيقة وليس هناك واسطة في العروض بل في الثبوت فقط قوله
فاما لكون مستفادة من خارج اه اشارة الى ان المحرك الحقيقي الفاعل للحركة القسرية ليس الامر الخارجي بل هو
مبدأ للطبيعة على وجه تصدر منها تلك الحركة القسرية الا يرى انه اذا رمى زيد حجرا ومات في الحال كانت الحركة
باقية بعد موته قوله فان كان لها شعور بمجرد الشعور لا يكفي في كون الحركة ارادية فان الساقط من السطح له
شعور بسقوطه وليست الحركة ارادية بل لا بد ان يكون للارادة والشعور مدخل فيها قوله فصل في
الزمان ثم الزمان تحقق والآنية اي الوجود ... اولا ترى ان العقلاء باسرهم يقسمونه الى اعوام
وشهور وايام وساعات ودقائق وظاهر انهم لم يقسموا عدما محضا الى ذلك كما ان الامتداد
الجوهري الشاغل للمكان كذلك فان العقل بمعاونة الحس يحكم بوجوده ضرورة وان لم يعلم كونه متصلا
واحدا حالا في الهيولى او ذا مفاصل ببرهان واما الجوهر المسمى بالهيولى فمما خفي آنيته وماهيته
من السرعة اعلم ان السرعة والبطؤ كيفيتان في الحركة المسافيتان للاضافة اي لكل واحد منهما يكون
بطؤ اما بالنسبة الى حركة وسرعة بالنسبة الى الاخرى الزمان مقدار الحركة لقبوله الزيادة ان بين
ان الزمان قابل للزيادة والنقصان لذاته لزم ان يكون كما والا فلا قوله لانا نقول اذا كانت العلية
اقول اي لا نسلم انه اذا كانت القبلية التي لا توجد مع البعدية من العوارض الذاتية للزمان
لم يجز ان يقال جاز عروض تلك القبلية او البعدية لعدم الزمان بالذات اذ لا زمان
مع عدمه فكيف يتصور معه عروض القبلية والبعدية المختصتين بالزمان اي اللتين
لا توجدان الا معه وكأنه توهم ان حال عدم الزمان كحال وجوده وليس بصحيح اذ مع الوجود

مقدارا اعظم

والحركة القسرية

سكان

سكان الموهوم الذي هو الزمان حاصلا دون العدم واما القياس على عدم اجزاء بعض الزمان
على بعضها فبطل قطعا كما لا يخفى قوله اعلم ان الجهة اه اذا طلبنا بحركة الجسم الى جهة كذا كان مقصودنا
قطعا فتكون الجهة قطعا مقابلا للاشارة الحسية فلا بد ان تكون موجودة واقعة في امتداد الحركة ومأخذ
الاشارة وان لا تكون مجردة قوله وعدد الجهات الست اقول قيل المشهور كون الجهات ستا
بسبب ان للحيوان ولا سيما الانسان له راس وقدم وله ظهر وبطن وله يمين وشمال وخاص وسواء الابعاد
المتقاطعة على سطح الجسم علو واما من اسفل فقط ولكل واحد منها طرفان قوله طلب الجهة المتحرك
اقول يعني اما بالاول لو قصد المتحرك بالحصول الماء او بالقرب منه موجود واما ما قصده بالتحصيل
فيجب الا يكون موجودا والجهة من القسم الاول والكسعة الحاصلة من الحركة في الكيف من القسم
الثاني المراد بهذا القول كون يرد على قول من قال لان المكان هو السطح ان الرجل اذا انتقل من مكان
في الماء فالسطح من الماء المماس لبدنه غير موجود قبل اذ الهواء متصل واحد واما اذا قيل المكان
البعد المذكور فلا اشكال اذ الرجل يشغله كما يشغله فان قلت لم انحصار الحركة اقول الحاصل
الحركة في الاين اما من الجهة او الى الجهة اما الطلب بعدم انقسام الجهة فلما وجد الحركة وامات علم
انقسامها فالانحصار المذكور يكون دونا ظاهرا وحاصل الجواب ان الحركة لو وقعت في الجهة كانت
الجهة منقسمة فتقطع بالحركة وكل حركة ينتهي الى حد فلا يكون ما فرضناه جهة جهة بل
والفلك ليس كذلك اقول يعني الحصر بالفلك الاعظم اما باقي الافلاك فلان الجهات متحدة
فيها لانها متحيزة ان يكون قابلة للحركة المستقيمة قال في الملخص والمرتبة الثانية ان تحصل الطاهر
انه ... الى ان الافعال المتاتبة للمعقولات في العقل فيكون بعده العقل بالعقل
ليصير المعقولات المتاتبة مخزونة ثم بعده العقل المستفاد وهو اطلاع المعقولات دفعة
واما اذا اريد بالعقل اطلاع بعض المعقولات لا كلها فحينئذ يكون الافعال والمشاهدة للمعقولات
في العقل المستفاد وقوله ويستعمل من البديهيات ليس على ظاهره بل هو ... للافعال
واذا كان كذلك فلا وجه لتقديم العقل بالفعل على العقل المستفاد وعلى ما وجه التقديم ان العقل
المستفاد كما يكون قبل العقل بالفعل كذلك يكون بعده فظهر وجه التقديم ولعلهم لم ... العقل

قاصدنا

العقل بالفعل المستفاد والعاقل كما هو الظاهر لكن يتجه عليه انه لا شك ان الكمال هو العقل
المستفاد والثاني استعداد واستعداد الشيء يكون قبله واجيب بانه لا شك ان العقل
الهيولاني وما بالملكة استعدادات لاستحصال الكمال فيصح ان يعد ما عليه كون العقل بالفعل
استعدادا لاستحصال الكمال فيصح تعريفه لا يقال ويرد الحركة في الآن لان المسافة منقسمة والا
لزم الجزء الذي لا يتجزى فالحركة ايضا كذلك لانطباقها على المسافة والزمان الذي يقع فيه الحركة كذلك
فيجب ان يكون منقسما لانطباقه على الحركة فلا يكون آنيا بالضرورة وقدرا آه بسبب للميل الزماني
الذي يقتضيه الميل المعاوق الخارجي القوي هو ايضا ساعة مثلا والساعة التي هي من ابتداء الميل
يزيد وينقص فلزم ان يكون زمان ذي الميل الضعيف ساعة التي من مقتضيات الحركة بنصف
ساعة التي من مقتضيات الميل هذا الضعيف في نصف ساعة التي الميل القوي لان مثله كما كان
ضعف الميل الثالث فيجب ان يكون الزمان الذي من مقتضيات الميل كذلك فيكون زمان
ذي الميل الضعيف ساعة ونصفا فلا يلزم التساوي والحق فتأمل   واعلم انه اقول يعني ان اللازم
من الحجة ليس الا وجوب ان الحركة مع عائق اعم من الميل وهو لان الحق كون الحركة مع العائق لكن لا مع
واللازم من استحالة الكل ليس الا ان الحركة لا تخلو عن عائق ما ولا يلزم ان يكون ذلك العائق مثلا الجواز
كونه عائقا خارجيا والجواب ان الحركة المستلزمة لما وجد ان كما في عدم العائق الخارجي مثلا ان المعاوق
منها يكون بعضها مع العائق وبعضها لا معه لا يكون الا بحسب المعاوق الداخل الذي هو الميل
من حيث مخصص   والحاصل ان الحركة بنفسها لا تقتضي القدر المعين من الزمان بل لا استحالة وقوعها
في الآن لا تقتضي الا زمانا من الازمان مثلا واما خصوصية الزمان فانما هو باعتبار الميل والمراد
آه لا تنفك الحركة عنها في الوقت المذكور ليس مقتضى الحركة ساعة وقدرا آه من الزمان بل
الزمان المطلق بمعنى الحركة في ذي الميل مطلق الزمان واما الساعتان فهما من مقتضيات
الميل اعني ان يكون الزمان الذي اقتضته الحركة ساعتين لا ازيد ولا انقص بمعنى
الميل الثاني هو ان يكون ذلك الزمان ساعة ليس الا وزمان عديم الميل ايضا ساعة
فلزم تساوي الزمانين قطعا وبهذا الجواب ليس بسديد لا يعد في الجواب لان المقدمة

ومن

ومن ان الحركة لا تقتضي قدرا من الزمان وهو محفوظ في الكل وبحث كلام السائل سندا
للمنع ووقع السند لا يوجب اندفاع المنع لان السند ملزوم ودفع الملزوم لا يوجب دفع اللازم
ولئن سلمنا ان دفع السند يوجب اندفاع المنع لكن نوجه في هذه الصورة لانه يوجه منع صحيح
لم يكن للسائل سند آه وهذا ليس كذلك اذ للسائل سند اقوى من هذا وهو ان الميل
الثاني يشارك عديم الميل في الحركة ويشاركه فيما لا يخالفه فيها الا بالميل الموجود في احدهما
دون الآخر فاذا اقتضى عديم الميل ساعة من الزمان يشاركه ذو الميل الثاني فيها وله قدر آخر
من الزمان بحسب الميل الموجود فلا يلزم تساوي الزمانين فتأمل قوله وهو الثاني له
اقول يعني ان ضعف الميل في عدم تأثره انما يكون لصغر الجسم وهو من الامور الخارجة
العارضة للجسم والموجود ايضا والموانع الخارجة   وفيه نظر اقول اما اولا فلانا
لا نم ان ضعف الميل انما يكون بسبب صغر الجسم ولم لا يجوز ان يكون بحسب تخلخل الاجزاء كما
في القطن المندوف واما ثانيا فلان المفروض ليس الا عدم العائق عند كونه
عائقا اي ابعاد ما يمنع الجسم عن الحركة ونحوه فلا يكون ضعف ميل الجسم لصغره خلاف
المفروض   وفيه نظر اقول بيان النظر الثالث ان هذا الجواب ليس بتام اذ
لا يلزم من استحالة المجموع استحالة احد جزئيه لجواز كل من جزئيه مع استحالة المجموع
من حيث هو مجموع فان مجموع النقيضين ممتنع مع امكان كل منهما والجواب العام ان
استحالة المجموع اما ان يكون لاستحالة احد الاجزاء او لاستحالة نفس الاجتماع اذ ليس
المجموع الا الاجزاء مع نفس الاجتماع واستحالة مجموع النقيضين لاستحالة اجتماعهما اذ يجتمع
نحن نقصد ده لا استحالة في نفس اجتماع لعدم تنافي الاجزاء فتعين استحالة احد الاجزاء وهو الحركة
عديم الميل ويلزم المط فان قلت لم لا يجوز ان يكون اقول اي لما ثبت ان الفلك ليس له
مكان ان يجوز لا يجوز ان يقبل الكون والفساد ولا يلزم الحج العارد على قولها لان هذا الحج انما
يلزم اذا كان وجودهما كما يظهر بالتأمل   اجتماع المتباينين المختلفين اقول اما اجتماع المتباينين

المعنى من طلس تحج كما من حرمن فحوى لمعروف الى السلم فان فيه مثل طبعي وقرينة
لا يتم حال الوصول اقول المراد بحال الوصول ما يتبع فيه الوصول من ان وزمان
بل الامر زمان لا يتوجه فيه اقول اذا كان متركا فيه لكان اما الى الطرف المذكور فلزم ان
يكون الجسم المتحرك غير واصل في هذا الزمان وعند فرضناه انه واصل حيث اوجبه فيلزم
زوال الوصول قبل الآن الذي فرضناه آن زوال الوصول لانها بعد آنه اقول
وقد صح ان الاطول يمكن ان يعد زمانا الاقصر بخلاف العكس كما يمكن بعد عشر اذرع
بذراع لكن لا يمكن بعد ذراع بها كما لا يخفى قوله لم علم ليس كذلك اى لم علم انه
ليس كذلك اى غير واصل او نصدق عليه انه واصل في الجملة [illegible] اما اولى اقول كلام
الشارح هنا غير منتظم اذ لا يخفى على المتفطن ان الذي هو من قسم اقسام الطرف
الجواب لا يكون الوصول اليه انما يعلم ما يلازم له وعندنا اقول الصحيح ان يقال لا ثم ان مانع
الحمل من العدول الحجة واما المانع لزوم الحج والاتصال لا يم ملاقاة الحد الحمل بهو
بدفعها الى السفل فكيف يتصور الملاقات بهو قيل عليه اقول كالحجر النازل
بالطبع الى حد معين في تلك المسافة يكون طالبا للوصول اليه ثم عند وصوله اليه
يصير راقدا واعتل ذلك الحركة المستمرة لم يعمل في المستديرة تحت المدة والمدة
اقول اى قدر زمان فرضناه تحت العدة فيه العدة الح وحاصله بين في الحل في
بعض المحل الكل منه بين بيته تعمل المحل وكلاهما مع الرسل المتساوات في ان كلا منهما
سيه مساه الى غير مساه فان قلت اقول حاصله لو كان البرد علة للثلج لوجب
ان لا ينعدم الثلج مع بقاء البرد والجواب ان البرد ليس علة تامة بل هو جزء العلة
والا لوجد الثلج بوجود البرد وليس كذلك فهو يمكن ان يبقى البرد ويزول الثلج لزوال
شرط او وجود مانع او لوجد مانع الى حد السماء المراد منه بتلك الكيفية من اجزاء
المركب الى كون تلك الكيفية في النقص اقوى منها في البعض بل يكون في
جميع الاجزاء على حد واحد من القوة من سطعيات اقول الاسطقس

هو الاصل بلغة اليونانيين وكذا العنصر بلغة العرب الا ان اطلاق اسطقسات
عليها باعتبار ان المركب تركبت منها واطلاق العناصر باعتبار انه ينحل اليها فلوحظ
البرد في اطلاق الاولى معنى الكون وفي الثاني معنى العاد يسمى بردا اقول والاولى ان
يقال سبب استدارته هو ان القطرات اذا فارقت السحاب ولم يكن في متخلخلة
لا عائق معتدد بها بالنسبة لها الى الشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة فيصير على تلك
زله برد انه الهيئة وتسرد فرض المعتدل الطبيعي اقول وانما قيد الطبيعي لان العارضة ليست
بهامل سبب الا والخارجي كالنور والحر والاواهن الصعب الموجبة لاستحالة الحال وعدمها اعلم
للتعارف بطوبات منها الجليدية ومن رطوبة برهم منها صورة المرئي كما قرر في موضع
الناسي والمصنعه مرتبة في ادراك التعريف الاوسط وسيج عقلا مستعدا اقول لانها انما
البتولاني تستعد من العقل الفعال في تحريك لخروجها من درجة العقل الى درجة العقل المستعاد
تسمى قدسية اقول اى يكون النفس بحيث ينتقل من البديهيات الى المطالب
وقد يكون ذلك الاشتغال لحركة فكرية وقد يكون بلا فكر بل دفعة وتسمى قوة قدسية
الوجود العيني اما قيد بالعيني لا يخرج العلم الرياضي لانه وان لم يفتقر الوجود الذهني
الى المادة الجسمية ولكن يفتقر العيني اليها والعلم الطبيعي لانه يفتقر اليها فيهما بخلاف
هذا العلم اعني العلم الالهي فانه لم يفتقر فيهما اليها كما يعلم ذكره في اول هذا الكتاب
وقيل انها جواهر اقول لان تلك الصورة معادلة لجواهرها فيكون بحيث لو وجدت
في الخارج لكانت بعينها قائما بما فيها لم يمكن كذلك لم يكن مطابقا لها في تصدق على
حد الجواهر فيقال لا نوجب بعدم الاخص اقول اذا كان كذلك فتصدق عليها
انه لو وجد في الخارج كان لا في موضوع وهذا حد الجوهر بعينه فلزم على تعريف العرض
بهذا التعريف ان يكون الشيء الواحد جوهرا وعرضا فيكون العرض بتعريف احدهما منه او الكل
المعنى بعض فقال اما الحكم اقول اعلم ان هذا التعريف دوري اذ المساواة هي الاتحاد في الكم

آيات قرآن که مشعر است به اعادهٔ جسمانی

١ انه يبدؤ الخلق ثم يعيده ليجزي الذين آمنوا وعملوا الصالحات بالقسط
٢ قل ان الموت الذي تفرون منه فانه ملاقيكم ثم تردون الى عالم الغيب
والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون ٣ ثم انظر الى العظام كيف ننشزها ثم
نكسوها لحما طريا ٤ واذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون ٥ قال من يحيي العظام
وهي رميم قل يحييها الذي انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم ٦ واذا بعثر ما
في القبور ٧ ثم انكم يوم القيمة تبعثون ٨ ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون
قالوا اذا متنا وكنا ترابا وعظاما ائنا لمبعوثون

[illegible]

او لفرق كالحكم بالوصف الذي له تعلق بالحكم بالذات وتعالى الحكم بالتعلق كالقوة
بما يوصف بالناس [illegible] بواسطة عدوا فاعله ولما كان التعلق [illegible]
ما لو وصف في السعد اقول ليعلم ان ماهية السعد نوع لها خواص ولوازم غير مساوية
كالتعجب بالنسبة الى [illegible] بها من الاعداء فلو لم يوضع السعد على الترتيب لم يظهر احد
المشترك ولو وصف بها الترتيب يظهر انه المشترك [illegible] بعد السعد الى كان
قبل هذا الترتيب [illegible] التوصيف [illegible] اقول واجيب عنه بان بها من الموجودات
الذهنية والكلام في الموجودات الخارجية [illegible] فالاولى ان يقال الكيفية [illegible]
لا تعقل العسر والا [illegible] قوله اقول في الجواب نظر لانه كلام على السند
على ما لا يخفى ولا اشتمال [illegible] على الاستدلال [illegible] فالاولى ان يقال [illegible] الامتياز
ان لم يكن تمام الحقيقة يجب كونه معروضا على هذا التقدير لكان عارضا لا محالة والعارض المجرد
هو المعنى فلم يكن المعنى عارضا والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

[illegible]